300 AÑOS:
MASONERÍAS Y MASONES
1717-2017

TOMO I
MIGRACIONES

EDITORES:
RICARDO MARTÍNEZ ESQUIVEL
YVÁN POZUELO ANDRÉS
ROGELIO ARAGÓN

300 años: Masonerías y Masones (1717-2017)

TOMO I. Migraciones

Ricardo Martínez Esquivel
Yván Pozuelo Andrés
Rogelio Aragón
EDITORES



Migraciones
Editores, Ricardo Martínez Esquivel, Yván Pozuelo Andrés, Rogelio Aragón.

Colección:
300 AÑOS: MASONERÍAS Y MASONES (1717-2017)

Editor general de Palabra de Clío:
José Luis Chong

Diseño portada:
Leticia Veneranda GC

Editorial Palabra de Clío, A.C.
palabradeclio.com.mx

Dirección:
Insurgentes Sur #1814-101
Colonia Florida
C.P. 01030 Ciudad de México

1a edición: febrero, 2017
TOMO I: MIGRACIONES.
ISBN: 978-607-97546-3-1
COLECCIÓN 300 AÑOS: MASONERÍAS Y MASONES (1717-2017).
ISBN: 978-607-97546-2-4

Impreso por: Impresora litográfica Heva, S.A.
Impreso en México

ÍNDICE

PRESENTACIÓN GENERAL

Da igual lo que diga la historiografía más avanzada si lo que dice no corresponde con lo que se quiere oír y leer o se oyó y leyó durante dos siglos y medio. Da igual sus esfuerzos, da igual sus sacrificios, da igual dedicar su vida a desentrañar a base de documentación el pasado. Y si se trata de organización con antenas por todo el mundo, "nacida" en Londres en 1717, como lo es la masonería, nos situamos ante una escena similar a la de David contra Goliat.

Los cinco volúmenes de esta colección son la consecuencia de la actividad de una red de investigadores que en su mayoría, agrupados en torno a la *Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña (REHMLAC+)*, comprendió luchar contra los mitos y las leyendas del pasado y del presente de la historia de la masonería. Goliat tiene en su haber a las poderosas anti-masonerías y a las propagandas masónicas que en sus inventadas apologías se erigen mesiánicamente como las vanguardias de todo lo "bueno" del mundo moderno. David somos pocos, sin medios, aunque armados del rigor académico que profesa el historiador. Esta colección es nuestra manera de aportar durante la conmemoración de los 300 años de la masonería especulativa, en la que nos veremos abrumados por la producción de Goliat, el equilibrio historiográfico a la historia de esta sociedad iniciática de hombres y de mujeres.

Resulta curioso que los individuos que más aprecian y odian a la masonería, los más interesados en ella, se hayan empleado a tergiversar, despistar o borrar su pasado. Por su parte, los historiadores la tratan como si fueran médicos de la historia, generalistas (mundial y nacional) y especialistas (regional y local). No obstante, dentro de los múltiples análisis efectuados a la sociedad, la masonería es una de esas células que permite detectar su nivel "democrático". Por ejemplo, su ausencia, escasez o su alta presencia en la analítica, revelan sobre el nivel "democrático" de un Estado, región o localidad en la era de la modernidad. Por consiguiente, los análisis dedicados al fenómeno masónico complementan todo tipo de historia (social, cultural, política, económica o artística) y funcionan como un denominador común de las diferentes categorías históricas actuales.

Nuestra colección consta de cinco volúmenes:

Tomo I. Migraciones
Tomo II. Silencios
Tomo III. Artes

Tomo IV. Exclusión
Tomo V. Cosmopolitismo

Estos volúmenes recorren las historias en las que se han visto envueltos las masonerías, los masones y las masonas en la época contemporánea.

En cinco volúmenes, nos acercamos a las últimas investigaciones académicas sobre la historia de la masonería. Entiéndase, en este campo historiográfico, se abren ventanas entre lo global y lo micro, entre lo general y lo local. Independientemente del acercamiento de investigación del estudio vienen todos ellos a esclarecer y, por qué no decirlo, a poner los puntos sobre las íes a la historia.

La historia de la masonería ha sido manipulada durante 250 años de forma permanente. Lo sigue siendo hoy. La mayoría de la producción sobre el fenómeno masónico continúa bajo una autoría amateur. Parece que la inexperiencia no es un peligro en este campo, parece que no estamos en un quirófano donde solo actúan los que están diplomados para estar en ese lugar. Una pluma, saber leer y escribir, tener dos nociones de historia y dos de masonería y el derecho a escribir la "Historia" de la masonería está ampliamente ganado.

El que lea este volumen y los siguientes que completarán esta colección, consagrada a los 300 años de la masonería, vivirá la experiencia de entrar en un quirófano para observar a sus profesionales. La inmensa mayoría de lo que leyó en Internet o que de oídas le contaron gente bien o mala avenida, queda relegado a la especulación y a los chismes. Esa situación es incluso comprensible pues se trata de la organización más numerosa y longeva que, sin pertenecer a la categoría de religiosa, ha estado de una forma u otra, en hechos e imaginarios, entrometida entre todas nuestras historias.

Los editores.

MIGRACIONES

En este primer tomo, el imperialismo, la modernidad, la utopía, la sociabilidad, el mito y la historia subyacen en el conjunto de los trabajos que se presentan. Los historiadores más especializados en la materia nos ofrecen una serie de estudios que abordan los inicios de la masonería y su extensión desde Europa hacia América. A través del desarrollo de la masonería no solo explican la compleja historia de la nueva Europa que surge alrededor de la revolución francesa de 1789 y de la nueva América con los inicios de la independencia, sino que describen cómo las redes masónicas fueron un componente clave de la sociabilidad en general, es decir un material que se encuentra, junto a otros, en los cimientos de la historia. En ellos, la sociabilidad, es lo que precisamente permite reconstruir el resto del edificio histórico, ese que los historiadores empezaron a construir por el tejado con una historiografía enfocada a grandes acontecimientos, gobiernos, guerras y revoluciones. Estas categorías eran tan solo la parte visible del iceberg de la historia.

No podía empezar esta colección de historia sin contar con el historiador de la masonería más importante, infatigable y constante: José Antonio Ferrer Benimeli, quien influyó en varias generaciones de historiadores de ambos continentes. Tanto su obra particular como su trabajo en la formación de un colectivo con la fundación en 1983 del Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española (CEHME), punto de encuentro desde entonces de investigadores de diferentes ramas de las ciencias sociales. El CEHME y sus catorce simposios, con una producción de más de 26000 páginas de trabajos publicados. Son un modelo a nivel mundial.

Así, Ferrer Benimeli es y seguirá siendo la principal referencia en la materia porque mostró a lo largo de su carrera como historiador su amplio conocimiento sobre las múltiples transversalidades albergadas en la historia de la masonería. Empezó su labor de difusión en contra de todos los estereotipos antimasónicos, procedentes en su mayoría de las autoridades de la Iglesia católica bajo un régimen, el de Franco, ante el enemigo más feroz de los masones que no admitía otra verdad que la del contubernio judeo-masónico-comunista. Con más de 400 archivos consultados, contactado por todos los grandes historiadores de los últimos 50 años, supo escribir para especialistas y para el gran público, sobre metodología, bibliografía, literatura, política, biografías, localidades, regiones, naciones, logias, obediencias, y un largo etcétera. Durante su trayectoria, la investigación le llevó igualmente a ser un experto en la historia de la Compañía de Jesús. Así entonces, los caminos elegidos no eran los más cómodos puesto que ambas organizaciones habían sufrido la invención de sus respectivas historias durante varios siglos. Sin embargo, Ferrer Benimeli, con su característico rigor académico siempre

hilvanó dichas realidades pasadas, provocando fuertes irritaciones en los sectores historiográficos "conservadores", es decir, en los hombres y en las mujeres que vivieron y viven felices con los mitos y las leyendas que justifican en numerosas ocasiones una represión asesina contra los masones. Asimismo, fue pionero en abordar la temática desde la perspectiva de diferentes continentes especialmente entre Europa y América.

En este sentido, quien recogió esa antorcha historiográfica en América fue Eduardo Torres-Cuevas, historiador, director de la Biblioteca Nacional de Cuba "José Martí", quien en 2007 convocó a los investigadores a aplicar el dinamismo de Ferrer Benimeli en Latinoamérica y el Caribe, cuando se organizó el Grupo La Habana, la primera red académica, de investigadores en torno a la historia de la masonería. Torres Cuevas es especialista en la historia de Cuba, del Caribe y de Latinoamérica, su libro *Historia de la masonería en Cuba-Seis ensayos*, ofrece una visión completa de dicha organización en la gran isla del Caribe. En su aportación a la colección, deseó actualizar el conocimiento sobre la masonería en la Cuba decimonónica.

No podría presentarse una visión general sobre la importancia de la documentación masónica para la historia sin contar con algún miembro de la historiografía francesa. Si existe una categoría de análisis que permite comprender la masonería es el concepto de sociabilidad. Este surgió a inicios de la década de 1970 con una obra de Maurice Agulhon en la que precisamente en el título se apuntó la referencia masónica (*Pénitents et francs-maçons dans l'ancienne Provence)*. Por consiguiente, se incluye un texto del historiador Éric Saunier, producto puro de la mejor tradición historiográfica francesa y su capacidad de elevar la investigación a la conceptualización transversal sin perder de vista el material bruto. En relación a ello, el autor propone la categoría de análisis "espacio caribeño" como enclave estratégico para comprender la masonería francesa y la lucha por el poder entre París y las provincias.

Si los veteranos historiadores de la masonería debían abrir la colección, por su acervo historiográfico, es todo un privilegio contar con las mejores plumas actuales, con los diferentes "Clíos" de una nueva generación prometedora. El profesor de la Universidad de Costa Rica, Ricardo Martínez Esquivel, director de una de las mejores revistas académicas sobre este fenómeno asociativo, la *Revista de Estudios Históricos de la Masonería Latinoamericana y Caribeña (REHMLAC+)*, uno de los artífices de estos cinco tomos, irrumpe con la frescura historiográfica de su época con una nueva entrega de su investigación sobre Centroamérica. Siguiendo la estela del historiador Miguel Guzmán-Stein de la misma universidad, añade su visión totalizadora de la cuestión, porque hablar de masonería es hablar de toda la sociedad, la interacción inherente a las personas y sus organizaciones obliga a tratar cualquier asociación en comparación, e inserta, con todas las demás. En este caso, junto a una de las agrupaciones más poderosas desde hace más de mil años (la Iglesia católica) y dentro del proceso post-independiente de construcción de la modernidad en el istmo centroamericano complementa la escena descrita.

Si la práctica de la historiografía francesa dejó huella entre sus nacionales, en América, la historiografía mexicana es probablemente una de las más activas y numerosa como iremos comprobando a lo largo de los cinco volúmenes. En el presente volumen, contamos con la historiadora María Eugenia Vázquez Semadeni, integrante del Grupo La Habana, que empezó su andadura en 2007 durante el I Symposium Internacional de Historia de la Masonería Latinoamericana y Caribeña[1], y quien en su investigación sobre la historia de la masonería en México sobrepasó las fronteras nacionales para continuar con su proyecto historiográfico desde las aulas universitarias estadounidenses. Como experta historiadora ha sabido tomar uno de los elementos fundamentales de su investigación, la masonería, y traerlo a la historia, trabajándola en un movimiento continuo entre descripción histórica y planteamiento historiográfico. En esta ocasión nos explica la presencia de la masonería en México durante el periodo de la independencia.

Con el siguiente autor, nos adentramos en la doble "identidad" del historiador, propia de la última generación de quienes se dedican a este oficio, como quien observa el océano no solo desde una orilla sino desde las dos. Dévrig Mollès, doctorado en Francia y director científico del archivo de la Gran Logia de Argentina, es el ejemplo de la lucha académica contra los mitos y las leyendas. De su producción historiográfica sobresale el esfuerzo por aproximar la historia de esta asociación hacia una comprensión desde lo global. Dentro de esta postura, Mollès analiza las relaciones entre feminismo, librepensamiento y masonería entre Europa y América en el cambio de siglo del XIX al XX. Esta dinámica muestra el ángulo sin ángulo, es decir lo global de la historia y en concreto de la historia de la masonería.

Otro de los trabajos que cumple con los rasgos descritos anteriormente, nos viene desde el sur de América y con firmes pasos académicos por Europa. El historiador Felipe Santiago del Solar acostumbra a "ir al grano" a la vez que destaca las problemáticas resueltas y no de lo estudiado. En ese sentido su aportación se circunscribe, en esta primera parte de nuestra pentalogía sobre esta fraternidad, en exponer los orígenes y el desarrollo de la masonería en Chile. También cumple con el distintivo del ser historiador que no escribe para complacer sino sencillamente para comprender.

Finalmente, Guillermo de los Reyes Heredia, historiador mexicano afincado en Houston y en su universidad, sensibiliza la perspectiva histórica hacia el papel de las asociaciones en la sociedad civil estadounidense. El autor analiza cómo, la masonería desde la independencia viene promocionando sus obsesiones: monopolizar, controlar, en fin, dirigir su entorno en todas las facetas de la vida económica, política y cultural. La historia de la masonería en Estados Unidos, su relación con territorios colindantes y lejanos, exhibe la

[1] Yván Pozuelo Andrés, "La historiografía masónica latinoamericanista actual. Presente y futuro", *200 años de Iberoamérica (1810-2010). Congreso Internacional*, eds. Eduardo Rey Tristán y Patricia Calvo González (Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 2010), 281-288. Ricardo Martínez Esquivel, "Hacia la construcción de una historia social de la masonería en Centroamérica", *Revista Estudios* 27 (diciembre 2013): 127-151.

fuerza de la voluntad de apoderarse del control de territorios ajenos utilizando todos los estratos de la sociedad para ello. Al profesar los masones y las masonas una impoluta fraternidad internacional, el interés se acrecienta por conocer si los hechos se adecuaron a las proclamas y si la masonería resistió a la inherencia de las fronteras y a las idiosincrasias de cada lado de ellas.

En la mayoría de estos historiadores y de quienes participan en los diferentes volúmenes de esta colección trasluce que sus condiciones de vida, de formación y de investigación albergan la vivencia de varias realidades, entre al menos dos países, entre al menos dos continentes. Esta circunstancia les condujo a aprehender la escritura de la historia, en su caso de las masonerías, delimitándolas parcial y momentáneamente en sus diferentes estudios como parte de un contexto sin límites: la historia cosmopolita.

300 años de masonería a la luz de la Historia.

Yván Pozuelo Andrés
Gijón, enero 2017

UTOPÍA Y REALIDAD DEL LIBERALISMO MASÓNICO. DE LAS CORTES DE CÁDIZ A LA INDEPENDENCIA DE MÉXICO[1]

José Antonio Ferrer Benimeli
Universidad de Zaragoza

En el período que va de las Cortes de Cádiz a la independencia de México nos encontramos con hechos históricos que tuvieron repercusión y paralelismos a ambos lados del Atlántico. El inicio preambular inmediato de los cambios políticos que se van a experimentar lo podemos situar en la conocida en España como guerra de la independencia con el vacío de poder que se produjo a raíz del traslado forzoso de Fernando VII y la familia real a Bayona, y la apropiación de la soberanía española por parte de Napoleón Bonaparte.

La reacción popular y la creación de juntas provinciales y nacionales fortalecieron el deseo de libertad y de cambios políticos que las Cortes de Cádiz plasmaron en 1812 en una constitución. Pero frente al protagonismo popular en la fase de la guerra de independencia, cuando Fernando VII volvió a implantar el absolutismo en 1814 se puso en marcha lo que Josep Fontana califica de un "proceso revolucionario controlado"[2], basado en el "pronunciamiento", dirigido por unas minorías políticas y militares "liberales" con escasa o nula participación del pueblo, y que mostró que se podía derribar el absolutismo y establecer un régimen constitucional sin grandes conmociones sociales como las ocurridas en Francia durante la revolución de 1789.

De la primera serie de pronunciamientos el más conocido es el de Riego[3] y tuvo un influjo inmediato europeo en Nápoles, Portugal y en los "decabristas" rusos. En Nueva España tal vez se pueda comparar a la acción de Iturbide y su conquista "pacífica" ciudad tras ciudad, sin apenas derramamiento de sangre[4].

La lucha por la libertad y la independencia fue un objetivo prioritario tanto en la metrópoli como en ultramar cuando en Europa y América, a un lado y otro del Atlántico, el pueblo cobró conciencia de ese derecho a la independencia y libertad. Y desde las lejanas tierras de la América española hasta el centro de Europa el proceso de liberación tuvo su eco de Nueva España al cono sur y de Portugal y Bélgica a Grecia, Polonia y Rusia pasando por Italia. El ejemplo de 1810 del Cádiz de las Cortes y el de 1820 con el pronunciamiento de Riego, se convirtieron en un mito de lucha por la liberación del dominio extranjero y de búsqueda de independencia y unidad nacional, que en la mayor parte de

---

1 Este trabajo es una versión revisada y corregida del artículo publicado en la *REHMLAC. Hors série nº1. Special Issue UCLA - Grand Lodge of California* (octubre 2013): 27-68.

2 Josep Fontana, Prólogo a *La Utopía insurreccional del liberalismo,* de Irene Castells (Barcelona: Crítica, 1989), IX.

3 Los anteriores de Porlier, Lacy y Mina, entre otros, tuvieron menos éxito y repercusión interior y exterior.

4 Sobre este particular son muy expresivos los discursos, proclamas y actas recogidos en una serie de folletos titulada *Documentos relativos a las últimas ocurrencias de Nueva España*, publicados en Madrid, por Ibarra, impresor de Cámara de S.M., el año 1821.

los casos conllevaba la sustitución de gobiernos absolutos por otros liberales, constitucionales y republicanos. La prensa, la lucha por las garantías jurídicas y la participación en el gobierno mediante instituciones representativas, fueron algunas de las metas a alcanzar[5].

Fue entonces cuando se acuñó el modelo de "pronunciamiento" típicamente español, y aunque fracasó la conspiración constitucional de 1819[6], el mal llamado pronunciamiento de Riego de 1820 sin embargo sí tuvo un efímero éxito inicial que fue imitado en las insurrecciones urbanas que le siguieron y que en cierto sentido inspiró el modelo de "revolución liberal" protagonista de la historia del primer tercio del siglo XIX, tanto europeo como americano. Revolución liberal que tuvo que convivir con otras revoluciones-conspiraciones ultra-absolutistas o serviles según la terminología historiográfica de la época. Para Benedetto Croce resulta irónico que esta búsqueda de libertad se iniciara donde menos se podía esperar: "el país que, más que cualquier otro de Europa, se había cerrado a la filosofía y a la cultura modernas; el país por antonomasia medieval y escolástico, clerical y absolutista: España, que acuñó entonces el adjetivo liberal con su contrapunto de servil[7].

La lucha por la libertad iniciada tanto en la vieja como en la nueva España hizo que el caso español fuera considerado –como señaló Joseph Hemingway desde Londres, ya en 1823– como un mito y la más grande hazaña en la conquista de la libertad[8], a pesar de que la reacción antiliberal fue en España y en América una dura y larga realidad que dificultó –sobre todo en España– la propia revolución liberal. Pero el mito se mantuvo y se fortaleció. Mito que ya en 1808 fue saludado desde Bristol como "el amanecer de la libertad en Europa" y un "nuevo fenómeno político en el sur de Europa"[9].

El debate sobre la libertad, primero en Sevilla y después en Cádiz, una vez reunidas las Cortes, se presentó dentro y fuera como la solución política posible para las dos Españas y como la panacea universal de todos los males. El propio gobierno inglés manifestó oficialmente al de Sevilla, el 18 de julio de 1810, las esperanzas fundadas de que la "sabiduría colectiva de los Estados de los Reinos de España e Indias" reunidos juntos en cortes acabarían con el enemigo común de la independencia y honor de la Corona de España[10], en alusión clara a los franceses.

5 Manuel Moreno Alonso, *La forja del liberalismo en España. Los amigos españoles de Lord Holland, 1793-1840* (Madrid: Congreso de los Diputados, 1997), 239.

6 Claude Morange, *Una conspiración fallida y una Constitución nonnata (1819)* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006). Francisco Varo Montilla, "La causa del Palmar. Conspiración y levantamiento en 1819" (Tesis de Doctorado en Historia, UNED, 2010).

7 Benedetto Croce, *Historia de Europa en el siglo XIX* (Barcelona, Ariel, 1996), 9-10.

8 Joseph Hemingway, *History of the Spanish Revolution commencing with the establishment of the constitutional government of the Cortes, in the year 1812 and brought down to its overthrow by French arms* (Londres: H. Fisher,1823).

9 Moreno Alonso, *La forja del liberalismo en España*, 240.

10 Moreno Alonso, *La forja del liberalismo en España*, 241.

La reunión de las Cortes en la Isla de León el 24 de septiembre de 1810 fue considerada como el amanecer de la libertad, y la prensa inglesa se refirió a ellas y en particular a la declaración de la libertad de prensa como un gran acontecimiento[11].

MITO Y REALIDAD

Y cuando en 1812 se promulgó la Constitución de Cádiz, considerada la clave del futuro político de las Españas, el mito ya estaba consumado, si bien entre los que desde el principio abrazaron la causa liberal algunos fueron plenamente conscientes de que una cosa era el mito y otra la realidad. Esa realidad que protagonistas privilegiados del momento ya detectaron como lord Holland, Blanco White, Jovellanos, Muñoz Torrero, Quintana, Garay y tantos otros estudiados por el profesor Moreno Alonso[12]. Y entre los inconvenientes que hacían irrealizable el mito citan en primer lugar el combate artificial creado en Cádiz, la ciudad "menos aristocrática y menos devota" de España[13] y tan distinta del resto del país. Por otro lado señalaban que los "oradores populares" confundían el aplauso de Cádiz con la opinión de la nación. Esa nación y pueblo algo separada de sus representantes gaditanos y que en gran parte no comprendía "los errores de una democracia extravagante y los artilugios antimonárquicos", como son definidos en la correspondencia diplomática inglesa. Razón esta por la que el pueblo permaneció un tanto indiferente ante la segunda invasión francesa, la de 1824, llamada de los "cien mil hijos de san Luis" enviados por la santa alianza reunida en Verona[14].

De ahí que la literatura de cuño tradicional fuera tan abundante y tan radical en un afán compartido por buscar los protagonistas culpables de la nueva situación creada. Culpables que fueron identificados con los franceses revolucionarios y masones, pero también con los liberales, igualmente revolucionarios y masones con lo que se establecieron ecuaciones identitarias de fácil comprensión e impacto en el pueblo. Y aquí el mito hábilmente retroalimentado con una gran dosis de ignorancia culpable fue configurando un imaginario popular en el que la política y la religión, el trono y el altar, sirvieron de contrapunto para crear partidarios o enemigos de lo que para unos era la causa de la libertad y para otros la defensa de la tradición monárquica y religiosa. En este tránsito del antiguo al nuevo régimen, del absolutismo al liberalismo, de la tradición al reformismo o a la modernidad, el espacio masónico cobró una inusitada importancia a ambos lados del Atlántico cuando en realidad hoy día

11 *The Times*, 23 noviembre 1810.

12 Véase la Nota 4.

13 Moreno Alonso, *La forja del liberalismo en España*, 243.

14 Sobre el congreso de Verona, F. A. Chateaubriand, *Congreso de Verona. Guerra de España. Negociaciones. Colonias españolas. Polémica* (Madrid: Gaspar y Roig ed., 1870).

nos replanteamos un protagonismo que en gran parte está todavía por demostrar.

Es cierto que en historia a veces no es tan importante lo que sucede sino lo que los contemporáneos de entonces y los de ahora creyeron y siguen creyendo que había sucedido. Hoy conocemos mejor cómo y cuándo se "prefabricó" gran parte de la historia hispana de principios del siglo XIX, y en especial la del liberalismo de cuño masónico o del pretendido protagonismo de la masonería o, si se prefiere, de la importancia dada a pretendidos masones que, en muchos casos, todavía no sabemos con certeza si lo fueron.

Como bien dice Ramón Solís, "la afirmación, harto repetida, de que los diputados doceañistas, el Cádiz de las Cortes y, en general, todo el pensamiento liberal de esta época están dirigidos, si no gobernados, por las logias es completamente errónea"[15]. Sin embargo, goza de tanto crédito y prestigio, se mantiene por ciertos historiadores con tal seguridad, que, como tantas veces ocurre, una afirmación infundada ha llegado a considerarse fruto de una detenida investigación. Curiosamente existe una cierta tendencia a señalar en esta época un gran influjo y poder de la masonería entre los liberales de Cádiz, siendo así que estos defendían una causa diametralmente opuesta a la del rey intruso José Bonaparte, apoyados por los afrancesados masones de Madrid.

Es de sobra conocida la bibliografía promasónica y antimasónica de finales del siglo XIX, coincidentes ambas –aunque con valoraciones diametralmente opuestas en una trasnochada megalomanía masónica– que elevaron a mito lo que era desconocido o ignorado para la mayoría[16]. Pero hablar de masonería en las Españas de los primeros años del siglo XIX supone siempre hablar fundamentalmente de la efímera masonería bonapartista en su doble vertiente francesa y española[17], que hoy día sí conocemos en profundidad gracias a los archivos depositados en el gabinete de manuscritos de la Biblioteca Nacional de París, en su sede de la calle Richelieu. Masonería introducida en España precisamente por las tropas de Napoleón y favorecida desde Madrid por José Bonaparte y los afrancesados como vehículo de captación ideológica.

Abordar el tema del liberalismo nos lleva a la idea ya conocida de que la revolución y sus consecuencias eran para los clericales españoles y para el orden antiguo no solo una herejía política, sino también una herejía religiosa. En tanto que para los masones españoles o franceses afincados en España la masonería se presenta como la fórmula liberalizadora y liberal que necesitaba el país.

---

15 Ramón Moreno, *El Cádiz de las Cortes* (Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1958), 316.

16 Sobre esta cuestión en José Antonio Ferrer Benimeli, "Las Cortes de Cádiz, América y la masonería", en *La Guerra de conciencias. Monarquía o independencia en el mundo hispánico y lusitano,* ed. Cristina Torales Pacheco y otros (Tlaxcala: Instituto Tlaxcalteca de Cultura, 2010), 201-244.

17 Ferrer Benimeli, "La masonería bonapartista en España", en *Les Espagnols et Napoléon* (Aix-en-Provence: Université de Provence, 1984), 335-386. Ferrer Benimeli, "Masonería e Iglesia en la primera mitad del siglo XIX", en *Libéralisme chrétien et catholicisme libéral en Espagne, France et Italie dans la première moitié du XIXème siècle* (Aix-en-Provence: Université de Provence, 1989), 63-94.

De ahí que la Inquisición sea utilizada como una especie de policía por unos, y que los masones la consideren como la institución más nefasta del país. De ahí también que la jerarquía eclesiástica y la prensa por ella controlada –así como ciertos "historiadores" posteriores–[18] den un aire de cruzada a la lucha contra los "revolucionarios". Pero lo curioso es que para ellos los revolucionarios y los liberales son los masones, subvertidores del orden no solo religioso sino también político. Como ejemplo revelador basta recorrer periódicos tan característicos como *El Sol de Cádiz* y *El Procurador General de la Nación y el Rey,* ambos publicados en Cádiz entre 1812 y 1814 o folletos como el titulado *Los serviles cuerdos y los liberales locos transformados en maniqueos antiguos, mixturados con los modernos,* publicado también en Cádiz, en 1812, por don Felipe Sanclemente y Romeu, emigrado de la ciudad de Zaragoza.

Para *El Sol de Cádiz*, ya a partir de su número 2 del 17 de octubre de 1812, uno de sus principales objetivos será el ataque y desenmascaramiento de los masones:

> Como quiera que se han derramado por toda España una casta de hombres perniciosos, que no desean otra cosa que la subversión del Estado, y aniquilamiento de la Religión, si se pudiera; hemos creído hacer un gran servicio a Dios, a la Patria y a la Religión Santa, que profesamos poniendo en claro y avisando a la Nación los peligros que la rodean, por la introducción de la maldita sociedad de los Francmasones, que se han extendido cual zorras astutas por todo el suelo español...19.

Poco después, en el nº 5, del 1 de noviembre de 1812, en un artículo titulado "Hipocresía francmasónica" se lee:

> El deseo de servir a mi Dios, a mi patria, y a mi amado Monarca, me estimulan imperiosamente a quitar el velo a la francmasonería, tal cual hoy se observa en España, y prevenir los daños que esta casta de fieras pueden acarrear a la Religión y al Estado... Que no hay duda que estos hombres perniciosos tratan de trastornar todo el mundo, haciendo una sorda y sistemática guerra a todos los tronos, y a toda Religión...

Los títulos de algunos otros trabajos publicados por *El Sol de Cádiz* son suficientemente expresivos: "Documentos interesantes para conocer las maquinaciones de los francmasones y demás revolucionarios", "Discurso sobre el origen de la maldita Secta Francmasónica que atenta a la destrucción

18 Como prototipo de los del siglo XIX podemos incluir a Vicente de La Fuente, *Historia de las sociedades secretas antiguas y modernas en España, y especialmente de la francmasonería* (Madrid: Impr. Infante, 1874). Y como digno representante del siglo XX a Ricardo de La Cierva, "El día que se alzaron las columnas", *ABC* (1981): 3; y "La masonería fue un soporte notabilísimo para la difusión de la ideología liberal", Ya (1981).

19 Tras prometer noticias sobre las logias de España, de las que da la impresión que no tienen demasiadas ideas, se limitan a copiar y comentar sarcásticamente "las Constituciones y Ritos con que se reciben los Masones de la Habana". Agustín Martínez de a Heras, "La masonería en la prensa española entre 1808 y 1815", *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo 16* (2010): 1-27. Beatriz Sanchez Hita, *Los periódicos del Cádiz de la Guerra de la Independencia (1808-1814). Catálogo comentado* (Cádiz: Diputación, 2008).

de toda Religión y de toda Monarquía", "Discurso sobre el progreso que ha ido tomando la infernal Secta de los Francmasones desde el año 1720"[20].

Y para el autor del folleto citado *Los serviles cuerdos y los liberales locos...*, los liberales o *liberi murotaris* [sic] son presentados como los modernos *maniqueos, alvigenses, valdenses, wiclefistas, iconoclastas, calvinistas, hugonotes, libertinos, deístas, materialistas, volteristas*, etcétera, "de la nefanda, inmunda y sacrílega Francia"[21]. Y más adelante no tiene reparo en identificar a los *Herejes* con los *Francmasones, Liberales* "impíos y libertinos en sus ideas"[22]. Para el autor de este panfleto –que sintetiza bastante bien la forma de pensar de ciertos sectores de la sociedad de su época– el maestro y cabeza de todos los masones era "el hijo adulterino y concubinario de Catuja Leticia Fech de Córcega, y del Conde de Manveuff o Pantufto, Bruto-Ali-Napoleon-Buonaparte el verdugo de la Europa y azote de la ira de Dios, como se intituló el devastador Atila, Rey de los Humnos [sic] quien fue el que asoló la Francia"[23].

Para el imaginario popular Napoleón se convirtió en un monstruo de maldad y perfidia, en un "nuevo satán", un hijo y propagador de la revolución regicida y deicida, un perseguidor de la Iglesia católica y del papa a quien le tenía cautivo en Valençay y donde moriría octogenario en 1799.

Si del jefe de esa "Francmasonería liberi muratoria, egipciana y maniquea" pasamos a sus súbditos, calificados de miserables liberales, no es de extrañar que sean identificados como los herejes maniqueos, y acusados de "entregarse en sus Conciliábulos o Logias, a todas las iniquidades, excesos y mald ades, horrores y abominaciones... de tan diabólica e infame secta"[24].

Ideas en las que vuelve a incidir en una curiosa *Deprecación y protesta de un Filósofo de ideas Liberales* en la que se describe con gran regocijo la conversión del tal liberal descrito como "hereje, impío, libertino y francmasón endemoniado" y "demonio filosófico de ideas liberales"[25]. Y que volvemos a encontrar en una obra manuscrita titulada *Napoleón visto en su propia figura delineada por Daniel desde el versículo 14 hasta el 45 del Capítulo 11 de su sagrada profecía o Desengaño de Francmasones y judíos y consuelo de buenos españoles,* donde Napoleón es "el Grande Oriente de los Francmasones y representa el "Sol iluminado" que preside en todas las logias de los masones. Napoleón es también "el grande arquitecto" que intenta edificar el templo del que habló el profeta Zacarías. Y para ello llama en su ayuda a sus albañiles o francmasones

20 *El Sol de Cádiz*, no. 9, 3 diciembre 1812, 65 y ss.; no. 10, 4 diciembre 1812, 73 y ss.; no. 12, 17 diciembre 1812, 89 y ss.

21 Felipe Sanclemente y Romeu, *Los serviles cuerdos y los liberales locos, transformados en maniqueos antiguos mixturados con los modernos* (Cádiz: Oficina de don Nicolás Gómez, impresor del Gobierno por S.M., 1812), 10.

22 Sanclemente y Romeu, *Los serviles cuerdos y los liberales locos*, 12.

23 Sanclemente y Romeu, *Los serviles cuerdos y los liberales locos*, 19. En otras obras y sermones, Napoleón es calificado de ateo, monstruo, bestia bermeja con siete cabezas coronadas, nuevo Tamerlán, Ludolf Pelizaeus, "Modelos para la insurgencia en Europa y México: diferencias y paralelos, 1808-1813", en *La Guerra de conciencias*, 75-91.

24 Sanclemente y Romeu, *Los serviles cuerdos y los liberales locos*, 18 y 21.

25 Sanclemente y Romeu, *Los serviles cuerdos y los liberales locos*, 40-41.

adornándolos con "pantómetras, escuadras, compases, cuadrantes, martillos, cinceles, delantales, etc[26]".

En el fondo estas publicaciones no hacen sino seguir la pauta iniciada ya a finales del siglo XVIII en España, donde se dio una eficaz interconexión entre los aspectos políticos y religiosos en la represión de la masonería como consecuencia de la preocupación existente ante la difusión de las ideas revolucionarias en este país. En especial fue a partir de 1789 cuando se constata ya una gran confusión en los documentos que se refieren a la masonería, pues el impacto causado por los iluminados creó un tipo de literatura alarmista, en la que no siempre se hizo una clara distinción entre la masonería y los iluminados, y que sirvió para que las monarquías, impresionadas por los avances ideológicos de la revolución francesa, tomaran serias medidas restrictivas contra este tipo de sociedades.

Así encontramos entre los papeles de la Inquisición de esta época distintos documentos y folletos que son reflejo fiel de la literatura complotista de entonces, en la que se confunden masones, iluminados y jacobinos, y donde se pone de manifiesto, una vez más, el temor que suscitaba toda sociedad más o menos secreta[27].

Como contrapartida los masones del primer tercio del siglo XIX hay que incluirlos dentro de esa corriente de opinión que pedía la libertad total de difusión de ideas y la supresión de la Inquisición como símbolo de opresión frente a la libertad que se reclamaba. Basta leer algunos discursos masónicos de la época para saber no solo lo que los masones pensaban de la Inquisición, sino para constatar su identificación con un cierto liberalismo.

De estos quizá resulte más esclarecedor el discurso que recogido en el libro de arquitectura de la logia Santa Julia, de Madrid, obtuvo una medalla de oro de dicha logia, y que responde a la cuestión propuesta el 28 de mayo de 1810: "¿Cuál será la influencia de la masonería en la felicidad de la España?" En este largo discurso, leído el 10 de junio de 1812, se dice lo siguiente en el preámbulo:

> [...] si con el auxilio de la historia indicamos sencilla y rápidamente los esfuerzos generosos que los masones han hecho por extirpar la superstición en todos los ángulos de la tierra y restituir al hombre la libertad de conciencia; si demostramos que difundida y generalizada la Masonería en España producirá el inestimable beneficio de mejorar nuestro carácter, de suavizar nuestras costumbres, de inspirarnos amor a la sabiduría y odio a las prácticas supersticiosas, entonces quedará desagraviado un instituto venerable por su antigüedad, por las calumnias y persecuciones que ha

26 Página 21 de dicho manuscrito [Colección particular].

27 Ferrer Benimeli, "Inquisición y Masonería", en *Historia de la Inquisición en España y América* (Madrid: BAC, 1984), 1286-1304. Ferrer Benimeli, "La Inquisición frente a masonería e ilustración", en *Inquisición española y mentalidad inquisitorial* (Barcelona: Ariel 1984), 463-495.

sufrido, y por su filosófica doctrina[28].

Como ejemplo de la idea que de masonería tenían unos y otros resulta curiosa una *Oda masónica* publicada por la misma logia afrancesada de Madrid el año 1812[29], y que todavía conserva su actualidad:

Pensaba quando era niño
Que eran los Franc-masones
Malvados ciudadanos
Y asesinos feroces.
Así me los pintaban
Nuestros predicadores,
Con ideas absurdas
En imágenes torpes.
¿Es posible, decía,
Se junten estos hombres,
A maquinar infamias,
Y fraguar traiciones?
¿Qué renieguen del cielo,
Que los Cristos azoten,
Que escarnezcan los Santos,
Que los niños devoren?
No se cómo la tierra
Sufre su peso enorme
Sin que se abra y absorba
Los tales Franc-masones.
Llegó mi edad adulta,
Vinieron los albores
De una aurora serena,
Que disipó la noche.
Estudié, y admiréme,
Abjuré mis errores,
Conseguí la divisa
De nuestra libre orden.
Y hallé desengañado,
Que si desea el hombre
Mejorar las costumbres,
Que estragado corrompe;
Acelerarse debe
A tomar las lecciones

28 *Colección de piezas de Arquitectura trabajadas en el Taller de Santa Julia* (Madrid, 1812), 135-136. Este trabajo lleva la fecha del 20 de mayo de 1812 y está firmado por Manuel Alonso de Viado.

29 *Colección de piezas de Arquitectura*, 135-136.

De virtud, en el seno
De los Francos Masones[30].

Este tipo de literatura apologética por un lado y detractora por otro, resultó ser muy eficaz para crear un sólido imaginario pro y anti masónico. Y entre otras obras hay que citar la de Simón López, *Despertador Cristiano-Político. Se manifiesta que los autores del trastorno de la Iglesia y de la Monarquía son los Filósofos Francomasones; se descubren las artes diabólicas de que se valen, y se apuntan los medios de atajar sus progresos,* publicada en Valencia en 1809 y que ese mismo año sería también editada y distribuida en México.

Siguiendo la misma técnica de "descubrir" presuntos secretos de los masones es la obra escrita y publicada por "un sacerdote malagueño" en 1812 con el título de *Origen de los Francmasones. Sus ridículas ceremonias y declaración de las cifras, señales y tocamientos que usan para conocerse, ilustrado con oportunas notas para utilidad de los fieles,* y el anónimo que parece ser su continuación, también publicado en Málaga en 1812, *Reflexiones sobre la conducta de los francmasones, Notas sobre el origen de los francmasones; notas de las ceremonias francmasónicas y explicación de láminas.* De este mismo año es el igualmente anónimo *¿Hay o no hay francmasones?* publicado en Cádiz.

Como complemento de estas obras hay que citar la primera edición abreviada en español de la célebre publicación antimasónica del abate exjesuita Agustín Barruel, *Historia del Jacobinismo. Compendio de las Memorias para servir a dicha historia. Al final, Cuadro Geográfico y Político de las logias alemanas iluminadas publicada en castellano en 1812*[31]. La obra completa en cuatro volúmenes se publicó en Londres en 1797 en versión francesa e inglesa[32].

Ese mismo año de 1812 Agustín de Macedo publicaba, en la Imprenta Real de Lisboa, *El secreto revelado o manifestado del sistema de los francmasones e iluminados, y su influencia en la fatal revolución francesa,* que como se indica en el subtítulo es una obra "extraída de las Memorias que para la Historia del

30 En el Prólogo a *La Masonería en la región de Murcia* de José Antonio Ayala, recordaba yo el año 1986 que en algunos países como España el solo nombre de masón todavía evoca misas negras, profanaciones de hostias, asesinatos de niños, culto a Satanás, venganzas sangrientas.

31 La edición castellana de 1812 fue publicada por el M.S. Sr. D. Simón de Renteria en Villafranca del Bierzo y consta de 209 páginas.

32 Barruel, *Memoirs illustrating the History of Jacobinism [una traducción del francés]* (Londres: 1797-98), 4 vol. Barruel, *Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme* (Londres: Ph. Le Boussonnier, 1797), 4 vol. Sobre las abundantes ediciones de esta obra, Ferrer Benimeli y Susana Cuartero, *Bibliografía de la Masonería* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 2004), 3 vol. y en particular el vol. I, págs. 33-35 y 146. Claros y aventajados discípulos de Barruel en su obsesión antimasónica fueron los también exjesuitas españoles desterrados en Italia. Luengo, Bonola, Gustá y sobre todo Hervás y Panduro en sus *Causas de la Revolución Francesa* en el año 1789, y medios de que se han valido para efectuarla los enemigos de la Religión y del Estado. Obra escrita en Italia por dicho abate, Bibliotecario de nuestro S.P. Pío VII, en carta que dirigió desde Roma a un respetable ministro del consejo de Castilla, amigo suyo. Roma, 25 de marzo de 1794. Madrid, 1807, 2 vols. de 571 y 539 páginas. En esta obra al igual que en las de los otros exjesuitas se expone la tesis conspirativa de "las execrables sectas del jansenismo, filosofía y masonería". Sobre esta cuestión el estudio introductorio de Enrique Gimenez Lopez e Inmaculada Fernandez Arrillaga, a la obra de Manuel Luengo, Diario de 1808. *El año de la conspiración* (Universidad de Alicante, 2010), 9-38. Antonio Astorgano Abajo, *Lorenzo Hervás y Panduro (1735-1809)* (Madrid: Almud ed. 2010). Astorgano Abajo, "La Biblioteca Jesuítico-española de Hervás y su liderazgo sobre el resto de los ex-jesuitas", *Hispania Sacra LVI,* no. 113 (2004): 171-268.

Jacobinismo compuso el abad [sic] Barruel[33].

En igual línea de denuncia de la Francia revolucionaria y napoleónica es el libro de Fray Rafael de Vélez, "examinador sinodal del obispado de Sigüenza, lector de sagrada Teología en su convento de padres capuchinos de esta ciudad", titulado *Preservativo contra la irreligión o los planes de la filosofía contra la Religión y el Estado, realizados por la Francia para subyugar la Europa, seguidos por Napoleón en la conquista de España, y dados a luz por algunos de nuestros sabios en perjuicio de nuestra patria,* publicado en Madrid en la imprenta de Ibarra el año 1812 en una segunda edición "aumentada con algunas observaciones y documentos importantes por el doctor D. Matías Vinuesa López de Alfaro, cura de Tamajón. Aquí se dice que los liberales son conocidos en toda Europa con los nombres de "iluminados, materialistas, ateos, incrédulos, libertinos, franc-masones, impíos"[34]. A lo largo de seis extensos capítulos el autor intenta demostrar que los planes de los filósofos franceses van dirigidos por Napoleón y sus agentes "contra la religión de Jesucristo y el Estado", y así "destruir el trono de sus reyes y extinguir en sus dominios la fe del Crucificado". Y a pesar de "la guerra cruel que sostienen ya va para cinco años" el autor confía que con esta su contribución y "Preservativo contra la irreligión" pueda contrarrestar las máximas que se difunden en perjuicio "de la religión y de la patria" y cooperar en la defensa de "nuestra adorada religión, de nuestra amada patria, de nuestro rey cautivo"[35].

Entre los documentos que el Dr. D. Martín Vinuesa López de Alfaro añade en esta segunda edición resulta sintomático el titulado "Representación que los generales y oficiales del exército contenidos en ella han hecho y presentado al augusto congreso de Cortes manifestando la urgente necesidad de que continúe en el exercicio de sus funciones el supremo tribunal de la inquisición", fechado en Cádiz el 30 de abril de 1812[36].

Este tipo de publicaciones tuvo su complemento con la sátira política que se convirtió en un instrumento formidable de ataque, y que constituye un tipo de literatura clandestina de mucha tradición en la España metropolitana y en la de ultramar[37], donde los franceses no siempre resultan bien parados; como en esta curiosa "Receta para fabricar franceses":

---

33 Lisboa, Imprenta Real, 1812. Sevilla, Imprenta de Agustín Muñoz, 1813.

34 Página 2.

35 Página 14. La obra de Fray Rafael Velez fue reimpresa en México, en la oficina de doña María Fernández de Jáuregui, el año 1813 con alguna variante en el título: *Preservativo contra la irreligión o los planes de la falsa filosofía contra la religión y el estado*. Aquí se añade el adjetivo de "falsa" filosofía que no existe en el original.

36 Páginas 240-242. Recordemos que la Inquisición había sido prohibida por José Bonaparte en 1803 y después abolida por las Cortes de Cádiz el 22 de febrero de 1813 por 90 votos a favor y 60 en contra, tras una larga y enfrentada discusión que abocó al decreto por el que se declaraba la Inquisición "incompatible con la Constitución". Emilio La Parra Lopez, *El primer liberalismo y la Iglesia* (Alicante: Instituto de Estudios Juan Gil-Albert, 1985), 171-224. Leandro Higueruela del Pino, "Actitud del episcopado español ante los decretos de supresión de la Inquisición: 1813 y 1820", en *La Inquisición española. Nueva visión. Nuevos horizontes* (Madrid: Siglo XXI, 1980), 939-977.

37 *Teófanes Egido, Sátiras políticas en la España Moderna* (Madrid, 1975). El autor sitúa la sátira política en el origen y prehistoria del periodismo político, pues de hecho no era otra cosa que una prensa informal de combate ocasional.

En Alambique echarás
a Lutero y a Calvino
un judío y un asesino
y todo lo mezclarás
la sangre de Barrabás
y de Judas inhumano;
y en hornilla de Vulcano
destila la quinta esencia
y sacarás sin violencia
un francés, el más humano[38].

Y en la que también es habitual la identificación del francés con el francmasón:

España de la guerra
Tremola su pendón,
Contra el poder infame
De todo francmasón[39].

Este primer bloque de obras publicadas entre 1809 y 1812-1813, que corresponden al período de la guerra de la independencia, tuvo también su continuación en América. Pero con unas variantes que son fundamentales pues la sátira política y la protesta social –como muy bien afirma Iris Zavala– enriquecen su temática en América. Y la prensa y la literatura, clandestina o no, entablaron una especie de diálogo a ambos lados del océano.

DE LO MISMO EN AMÉRICA

En Perú las odas de Quintana contra Napoleón son utilizadas por los rebeldes contra España[40]. Sin embargo en México se ataca a Hidalgo comparándolo con ladrones famosos, en tanto que en España Clararrosa, antiguo capellán de Axuchitlan, exhorta a los americanos a independizarse[41].

Y en Cuba la literatura clandestina antimasónica tuvo ejemplos característicos, tanto más que fueron precedidos de una abortada conspiración

38 Biblioteca de la Real Academia de la Historia. Madrid. Ms. 9/4985.

39 *Apéndice al Zurriago 4,* 7 de febrero de 1821.

40 Iris M. Zavala, "Literatura clandestina y masonería en América", *Iner-America Review of Bibliography XX* (1970): 427-439.

41 Anónimo, *El militar cristiano contra el Padre Hidalgo y el capitán Allende. Diálogo entre Mariquita y un soldado raso* (México, 1810).

en 1810 que mereció la calificación de francmasónica[42].

A la lucha por la independencia de los españoles europeos se corresponde la lucha por la independencia de los españoles americanos, pero con parecidas características pues los masones son igualmente identificados con los franceses, los revolucionarios y los liberales.

En esta línea de pensamiento es la *Contestación de fray José Ximeno, del colegio de crucíferos de Querétaro, al manifiesto del señor Hidalgo* del año 1811[43] en la que acusa al cura Hidalgo de haber recibido de sus "hermanos los francmasones" la "perniciosa" idea de la igualdad que disolvía las diferencias que daban orden a la sociedad y generaban la anarquía, de donde concluía que Hidalgo era o libertino, o materialista, o apóstata de la religión, o todo junto, y por lo tanto francmasón como Napoleón, su amo[44].

Dejando de lado la polémica pertenencia de Napoleón a la masonería que nadie ha podido demostrar[45] o incluso la del propio Hidalgo que Rogelio Aragón también pone en duda[46], lo más curioso es que Ximeno reconoce que las obras en que se inspira son el *Centinela contra Francmasones*, del P. Torrubia (Madrid, 1752), el *Compendio de la Vida y hechos de Joseph Balsamo, llamado el Conde de Cagliostro... que puede servir de regla para conocer la índole de la secta de los francmasones* (Sevilla, 1791)[47] y el *Despertador cristiano político* de Simón López, en el que como dice el subtitulo: "Se manifiesta que los autores del

---

42 En esta causa que duró diez años no queda suficientemente clarificado el papel desempeñado por la masonería, ya que los presuntos documentos masónicos utilizados por la acusación nunca aparecieron ni fueron remitidos al fiscal a pesar de que los reclamó varias veces. Sobre esta cuestión Ferrer Benimeli, "Révolution française et littérature clandestine à Cuba. La Francmaçonnerie comme élément conspirateur", en *La période révolutionnaire aux Antilles,* coord. Roger Roumson y Charles Porset (Martinique: Université des Antilles et de la Guyane, 1988), 29-48.

43 En Juan E. Hernandez y Dávalos, *Colección de documentos para la historia de la guerra de independencia de México,* edición en CD bajo la dirección de Virginia Guedea y Alfredo Ávila (México: UNAM, 2006).

44 María Eugenia Vázquez Semadeni, *La formación de una cultura política republicana. El debate público sobre la masonería. México 1821-1830* (México D.F.: UNAM-El Colegio de Michoacán, 2010), 90.

45 Ferrer Benimeli, "La masonería bonapartista en España", en *Les Espagnols et Napoléon* (Aix-en-Provence: Université, 1984), 335-386. François Collaveri, *La Franc-maçonnerie des Bonaparte* (París: Payot, 1982). Collaveri, *Napoléon empereur franc-maçon* (París: Tallandier, 1986).

46 Rogelio Aragón, "Contra la Iglesia y el Estado: Masonería e Inquisición en Nueva España, 1760-1820" (Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad del Instituto Helénico, México D.F., 2006). Aragón, "La Masonería en las revoluciones decimonónicas de México", *Historia Nova 8* (2008): 252-319. Aragón, "Contra el Estado: Masonería, Sociedades Patrióticas e Inquisición en la Nueva España entre la Revolución Francesa y la Revolución de Independencia", *REHMLAC+* (diciembre 2016-abril 2017): 14-36. Parece ser que fue José María Mateos en 1884 el primero en asegurar –sin aportar prueba documental alguna– que Hidalgo había sido iniciado en 1806 en la primera logia establecida en México. A partir de él otros historiadores posteriores repiten lo mismo basados exclusivamente en el texto de Mateos. José María Mateos, *Historia de la Masonería en México* (México D.F.: Rito Nacional Mexicano, 1884), 8-9. Richard E. Chism, *Una contribución a la Historia Masónica de México* (México D.F.: Minero Mexicano, 1899), 7. Manuel Esteban Ramírez, *Apuntes sintéticos sobre la Masonería en México* (México D.F.: Rito Nacional Mexicano, s.f.), 5. Félix Navarrete, *La Masonería en la Historia y las leyes de Méjico* (México D.F.: JUS, 1962), 29-30. Ramón Martínez Saldua, *Historia de la Masonería en Hispanoamérica* (México D.F.: Costa-Amic, 1867), 55-56.

47 De esta obra existen al menos 32 ediciones, tanto en español, como en italiano, francés, alemán e inglés. Agostino Lattanzi en su *Bibliografia della Massoneria e di Cagliostro*, Firenze, 1974, atribuye dicha obra a monseñor Francesco Barber. *Del Centinela contra francs-masones* del P. Joseph Torrubia parece ser que utilizan una edición de 1793, hecha en Madrid en la imprenta de Ramón Ruiz.

trastorno de la Iglesia y de la Monarquía son los Filósofos Francomasones; se descubren las artes diabólicas de que se valen, y se apuntan los medios de atajar sus progresos" (Valencia, 1809)[48].

Estamos ante la típica literatura antimasónica publicada en España unos años antes y que era reutilizada en Nueva España a la luz de los acontecimientos de Cádiz por aquellos que pretendían conservar el orden establecido.

Otro ejemplo característico es el de Agustín Pomposo Fernández de San Salvador en su obra de 162 páginas *Desengaños que a los insurgentes de Nueva España, seducidos por los fracmazones agentes de Napoleón, dirige la verdad de la religión católica y la experiencia* (México, 1812).

Como de forma sintética y acertada señala María Eugenia Vázquez Semadeni, el autor sistematiza aquí las ideas de la literatura antimasónica vinculándolas con la insurrección de Hidalgo, a la que presenta simplemente como una vertiente de la conspiración masónica para acabar con el altar y el trono y cuya finalidad ulterior era consagrar en todo el orbe el imperio napoleónico destruyendo la religión católica y arrancando el trono a Fernando para dárselo a Napoleón. Al igual que en la literatura coetánea de Cádiz, aquí el autor intenta demostrar que a los insurgentes se les había engañado haciéndoles creer que estaban luchando por el rey y la religión, pero que en realidad estaban sirviendo de instrumento para las maquinaciones de Napoleón y sus "malignos enviados", los francmasones. Idea que también encontramos en la obra de Simón López.

En el fondo está intentando demostrar la ilegitimidad del movimiento insurgente ya que el hecho de que Fernando VII se encontrara cautivo no les daba derecho a sublevarse, pues en su ausencia "la nación española y americana reunida en las Cortes generales y extraordinarias por la cautividad del monarca, es quien tiene la soberanía y quien legítimamente nos gobierna"[49].

Un año más tarde, en 1813, Fernández de San Salvador promovía la edición en Nueva España del *Preservativo contra la irreligión* de fray Rafael de Vélez en el que –como hemos visto más arriba–[50] se desarrolla nuevamente la teoría de la conspiración, tal como la había formulado en su día el abate Barruel[51]. De esta forma Fernández de San Salvador volvía a insistir en la idea

48 Sobre este y los otros autores y sus obras Ferrer Benimeli y Cuartero Escobés, *Bibliografía de la Masonería*, 3 vols. La obra de Simón López fue reimpresa en México por Juan López de Cancelada el mismo año 1809.

49 Fernandez de San Salvador y Agustín Pomposo, *Desengaños que a los insurgentes de Nueva España seducidos por los fracmazones agentes de Napoleón, dirige la verdad de la religión católica y la experiencia* (México: Oficina de D. Mariano de Zúñiga y Ontiveros, 1812), 19-20. En realidad la obra continúa con el *Desengaño 2 tomado de las instrucciones de Napoleón y de la confesión espontánea de la Junta de Zitacuaro. Desengaño 3 tomado del arrepentimiento de Hidalgo y Costilla a la hora de la muerte, parecida a la de Antioco con quien él mismo se comparó. Desengaño 4 tomado de las falsedades con que José Napoleón, para engañar al mundo, se supone reinante en América, y de las imposturas y más idénticas a las de los franceses de allá, que esparcen aquí los ocultos agentes de Napoleón. Desengaño 5 tomado de la aniquilación del poder y orgullo de Morelos en Cuatla de Amilpas.* Archivo General de la Nación (México), Colección de documentos para la Historia de la Guerra de Independencia de México: 1808-1821, t. IV. Documento 138.

50 Véase Nota 33.

51 Sobre el abate Barruel y sus múltiples ediciones de las *Memorias para servir a la historia del Jacobinismo*, editadas por vez primera en francés en Londres en 1797, véase Nota 31.

de que la insurgencia derivaba de la revolución francesa, y por lo tanto, era parte de ese complot.

Y en ese mismo año el ya citado José Ximeno publicaba otra obra, *La verdadera felicidad, libertad e independencia de las naciones,* editada en México[52], en la que vuelve a acusar a la insurgencia de estar impulsada por los falsos filósofos, es decir los francmasones.

Pero lo más curioso es que en los primeros impresos independentistas también encontramos el mismo antimasonismo, en este caso para justificar la sublevación y deslegitimar a los realistas acusados de masones. Así en el *Ilustrador Nacional* se señala al virrey Francisco Xavier Venegas como ateo, materialista y masón por oponerse a la verdadera lucha en favor de Fernando VII en manos de los franceses que habían llevado la herejía a España como demostraban los afrancesados dispuestos a entregarse a Napoleón y sus secuaces. En tanto que los "verdaderos americanos" estaban luchando por desatarse de su yugo y conservar intacta la fe, que tan atacada se encontraba en Europa por la "multitud de logias de francmasones" que la tenían corrompida[53].

Más aún, el *Semanario patriótico americano* considerará tan ilegítimo al gobierno virreinal como al gaditano, ya que –dirá– este último estaba formado únicamente por los intereses de los comerciantes que lejos de buscar la conciliación con los americanos insurrectos trataban de obtener apoyo económico de los "clubes francmasones" para enviar tropas contra los mexicanos[54].

Y sin salirnos de 1813, cuando ya la causa independentista iba ganando terreno entre los insurgentes, cobró fuerza la idea de que era preciso separarse de la metrópoli porque en ella dominaba la francmasonería[55].

En esta última fase de las Cortes de Cádiz y cuando las tropas francesas ya se estaban retirando de España, el discurso antimasónico seguía vigente en Nueva España. Allí, la prensa insurgente y en concreto el *Correo Americano del Sur* identificaba a los españoles o gachupines con quienes habían llevado al pueblo el "deísmo" y "politeísmo" del francmasonismo, en palabras de Carlos

52 Impreso en casa de Arizpe.

53 Vázquez Semadeni, *La formación de una cultura política republicana*, 98-99. Rafel Rojas, *La escritura de la independencia. El surgimiento de la opinión pública en México* (México D.F.: Taurus, 2003). Ya antes, otro virrey de México, el conde de Revillagigedo, fue acusado de francmasón por su sucesor, el marqués de Branciforte, cuñado de Godoy, quien le había predispuesto contra Revillagigedo. Acusación que fue lógicamente ratificada por su hermana la virreina, Antonia Godoy. Luis Navarro Garcia, "La situación prerrevolucionaria en México (1788-1808)", en *Les Révolutions Ibériques et Ibéro-Américaines à l'aube du XIXe siècle* (París: Ed. du CNRS, 1991), 215-233. *Sobre el segundo conde de Revillagigedo y los procesos de la Inquisición incoados a algunos de sus sirvientes: Fabris, pintor; Burdales, peluquero; y Laussel, cocinero.* Ferrer Benimeli, *Masonería, Iglesia e Ilustración. Un conflicto ideológico-político-religioso* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1977), Tomo III, 320-326; 351-361; 616; 651-664. Ferrer Benimeli, *Masonería e Inquisición en Latinoamérica durante el siglo XVIII* (Caracas: Universidad Católica "Andrés Bello", 1973).

54 *Semanario Patriótico Americano* no. 11, 27 septiembre 1812, 106; y no. 26, 10 enero 1813, 231.

55 Vázquez Semadeni, *La formación de una cultura política republicana*, 99, cita a su vez el trabajo de Ávila, "Cuando se canonizó la rebelión. Conservadores y serviles en Nueva España", en *Historia, conservadurismos y derechas en México,* coord. Erika Pani (México D.F.: FCE, 2009).

María Bustamante[56]. Meses más tarde el propio Carlos María Bustamante volvería sobre la misma idea en un discurso que preparó para que Morelos lo pronunciara en el Congreso de Chilpancingo, el 14 de septiembre de 1813, congreso que se había reunido para "conservar la religión", vengar los "ultrajes y desafueros" que habían sufrido los pueblos, y para librarse de las garras de la "tiranía" y el "francmasonismo" que los iba a "absorber para siempre"[57].

Resulta llamativa la fuerza de esta idea cada vez más extendida en América, de una España dominada por la francmasonería. Idea que se repite en la literatura antimasónica y antiliberal a ambos lados del Atlántico, pero que sin embargo estaba muy alejada de la realidad, tanto en la metrópoli como en ultramar. Pues en España la presencia de la masonería era muy puntual y minoritaria y se reducía a algunos regimientos del ejército napoleónico invasor, y a las pocas logias de afrancesados establecidas en Madrid entre 1809 y 1813, en el breve periodo de implantación del gobierno bonapartista de Murat, primero, y de José II, después[58].

DE LAS CORTES DE CÁDIZ SIN MASONERÍA A LA INQUISICIÓN

Ni siquiera en el Cádiz de las Cortes hay constancia de presencia masónica. Sin embargo sí se constata –al igual que en Nueva España– un virulento y enraizado antimasonismo. El análisis de la prensa gaditana de la época lo corrobora. En un ambiente polémico –fruto de la libertad de imprenta– que mezclaba el insulto con la sátira y la invectiva con la difamación, que recogía todo, aun las más ligeras sospechas, no encontramos ninguna denuncia concreta contra la masonería gaditana. Ni el padre Vélez, ni "El Filósofo Rancio", ni el más grosero y desaprensivo "El Filósofo de Antaño", dan una pista que pudiera servir de base a la sospecha de una eficacia de las sociedades secretas. Y no es porque se dé de lado el tema, pues la tendencia antimasónica en Cádiz era muy grande, sobre todo en los periódicos antirreformistas: *El Sol de Cádiz, El Censor General, El Diario de la Tarde,* etcétera. De estos habría que destacar especialmente *El Sol de Cádiz*, que –como hemos visto– empezó a publicarse en octubre de 1812 con el fin único de atacar a la masonería[59]. Sin embargo, y a pesar de sus abundantes artículos contra la masonería, no logra *El Sol de Cádiz* lanzar ninguna acusación contra las sociedades secretas gaditanas. Resulta curiosa la "Representación que hacen a S.M. las Cortes Generales y Extraordinarias de la Nación los infrascritos católicos españoles" –número 13 de *El Sol de Cádiz*–, ya que pone de manifiesto que para los redactores del citado

56 *Correo Americano del Sur* VI, 1° de abril de 1813, 46.

57 Alocución del señor Morelos en la sesión del congreso del 14 de septiembre de 1813, en Hernández y Dávalos, *Colección de documentos para la historia,* doc. 242.

58 Véase Nota 46.

59 Véase Nota 18.

periódico, ni ingenuos, ni sospechosos de liberalismo, las Cortes españolas eran consideradas como eficaces aliadas en su lucha contra las logias.

En este sentido, una de las pruebas de esta actitud de las Cortes de Cádiz, no solo no influidas por la masonería sino de franca orientación antimasónica, se encuentra en la real cédula fechada en Cádiz el 19 de enero de 1812, en la que se confirma el real decreto del 2 de julio de 1751, y se vuelve a prohibir la francmasonería en los dominios de Indias e islas Filipinas.

En dicha real cédula, escrita en ausencia y cautividad del rey Fernando VII, es el consejo de regencia autorizado interinamente por las cortes generales y extraordinarias reunidas en Cádiz, el que lleva la iniciativa de atajar "uno de los más graves males que afligían a la Iglesia y a los Estados"; a saber "la propagación de la secta francmasónica, tan repetidas veces proscrita por los Sumos Pontífices y por los Soberanos Católicos en toda Europa"[60].

Por lo que se deduce de dicho documento, se había descubierto en los dominios de las Indias "alguno de estos perversos conventículos", y para impedir su propagación o que se introdujera por donde por fortuna no se conocía ese "crimen", el consejo de regencia, una vez oído al fiscal y al consejo de Indias, mandaba a los jueces, una vez derogados todos los fueros privilegiados –incluso el militar– proceder contra los francmasones, arrestando sus personas y aprehendiendo los papeles que les encontrasen. Privados de empleo, título, hábito y cualquier otra distinción, debían ser remitidos a España bajo partida de registro. Y si fueren extranjeros, aun cuando tuvieran carta de naturaleza y hubieran residido muchos años en América con conducta arreglada, debían de ser desterrados de esos dominios, y no teniendo hijos se les debían confiscar todos los bienes.

Esta actitud del consejo de regencia, autorizado por las Cortes de Cádiz, coincide también con el anónimo autor de un escrito titulado *Noticias de las sociedades secretas,* conservado en el Archivo de Palacio entre los papeles de Fernando VII, donde se asegura que la historia del masonismo en esta época ofrece muy poca importancia, porque no se le dejó tener influencia en los asuntos políticos. Reacción, por otra parte, lógica, ya que la masonería había sido utilizada por Bonaparte y los afrancesados como vehículo de captación ideológica hacia una causa contra la que luchaban los de Cádiz. Es decir, que frente a un breve "poder" masónico entre los afrancesados y ejército de ocupación, nos encontramos que en Cádiz –símbolo de la libertad frente al invasor– dicho "poder" fue, de hecho, inexistente e irrelevante.

Entre las medidas adoptadas por la real cédula de Cádiz está el encargo hecho "a los M.R. Arzobispos y Srs. Obispos" para que procuraran, "en ejercicio de su pastoral ministerio, por sí y por medio de los Predicadores y Confesores, impedir la propagación y curso de una secta prohibida por los Sumos Pontífices, y que se presentaba tanto más perjudicial cuanto era mayor el secreto con que procuraban cautelarse sus sectarios".

60 Archivo Nacional de Colombia, Bogotá, Tomo XXXVIII. *Reales Cédulas y Órdenes, Archivo anexo*, folio 313.

La unión del trono y el altar en la lucha antimasónica[61], tan característica del Antiguo Régimen, es enarbolada de nuevo por las Cortes constituyentes de Cádiz, como un significativo preámbulo de lo que iba a ser una constante a lo largo de todo el reinado de Fernando VII, quien utilizará contra los masones las dos armas más poderosas a su alcance: la policía y la Inquisición.

Con el regreso de Fernando VII en 1814 se inicia un nuevo período histórico-bibliográfico que es preciso separar del anterior, y que abarca hasta el pronunciamiento de Riego en Cádiz en el año 1820. Este período se va a caracterizar por un virulento absolutismo de Fernando VII en el que se agudizó la campaña que contra la masonería venían manteniendo ciertas ideologías, especialmente integristas y clericales.

Si el 1° de mayo de 1814 derogaba la constitución y la obra de Cádiz, unas semanas después, el 24 de mayo se publicaba en Madrid un real decreto prohibiendo las asociaciones clandestinas por el perjuicio que causaban a la Iglesia católica y al Estado[62].

De esta forma Fernando VII establecía claramente la alianza del trono y el altar en una defensa mutua, ya que de "su armoniosa unión y mutua ayuda pendía la felicidad del Reino". Por otro lado la clandestinidad, o si se prefiere el secreto, quedaban, una vez más, identificados con un presunto poder en la sombra; poder que, aunque no se menciona abiertamente, tenía un nombre entonces: la masonería, contra la que salía al paso el real decreto.

El 21 de julio de 1814 era restablecido el Tribunal del Santo Oficio, a causa de "las sectas anticatólicas introducidas en la nación durante la guerra de la Independencia"[63]. Nuevamente estamos ante el fantasma del "poder" masónico contra el que el inquisidor general Francisco Xavier Mier y Campillo publicaría el 2 de enero de 1815, un edicto de prohibición y condena, copia del dado por el cardenal Consalvi, el 15 de agosto de 1814, para los estados pontificios.

En él encontramos lo que ya venía siendo habitual en todas las prohibiciones eclesiásticas de la masonería: la unión de los intereses del trono y el altar; es decir de los intereses políticos con los religiosos. Y en este punto el inquisidor español estaba plenamente de acuerdo con Fernando VII, quien, como hemos visto, ya el 24 de mayo había prohibido las asociaciones que perjudicaban "a la Iglesia y al Estado".

En este edicto del inquisidor general se alude a los orígenes franceses de la masonería española bonapartista.

Unos meses después se daba un paso más con los edictos de fe que se publicaban durante la cuaresma, ya que en dichos edictos "contra la herética pravedad y apostasía" hacían saber a "los vecinos y moradores estantes y

---

61 Ferrer Benimeli, *La Masonería actual* (Barcelona: AHR, 1977), 36-41.

62 *Decreto de Fernando VII, ordenando sea desconocida la constitución formada por las cortes generales y extraordinarias*, dado en Valencia el 14 de mayo de 1814, Cádiz, 1814, 6 h., *Gaceta de Madrid* 81 (4 junio 1814).

63 Marqués de Valdelomar, *El partido fernandino y la masonería* (Madrid: Prensa Española, 1974), 202-203.

residentes de Madrid" que las juntas, congregaciones o hermandades de francmasones o ***liberi muratori*** eran "unas asociaciones de hombres de todo culto, estado y nación formados secretamente sin autoridad pública ni legítima, dirigidas a establecer el deísmo, el panteísmo, el espinozismo, materialismo y ateísmo".

Llama la atención que, frente a las escasas líneas dedicadas a la masonería en edictos semejantes en la segunda mitad del siglo XVIII, aquí el espacio dedicado a los masones es mucho mayor que el ocupado con la "ley de Moisés, y sectas de Mahoma, Luterana y Alumbrados o Iluminados". Es igualmente sintomático el que se insista en la maldad de la masonería por "componerse de mezcla y adopción de hombres de todas las naciones, cultos y errores", así como por el "inviolable secreto" y "pérfido juramento" con que se comprometían. Todo lo cual era contrario a las leyes civiles y canónicas, incurriendo en la nota de "malvados, pervertidos y peligrosos a la Religión y al Estado". Y por si esto fuera poco identifican a los masones con los que se dedicaban "a la moderna, impía y vana filosofía de estos tiempos, estrechamente unida y hermanada con el Francmasonismo, cuyos profesores se distinguían hasta con el título de Indiferentistas, Deístas, Materialistas, Panteistas, Egoístas, Tolerantistas, Humanistas, etc.". Filosofía que encerraba el "veneno de la doctrina que hablaba de libertad, independencia, igualdad, tolerancia, despotismo, fanatismo, superstición, etc."; ideas que en estrecha unión con el francmasonismo habían inundado la Europa "de las perversas doctrinas para trastornar el orden público y religioso, procediendo temerariamente contra la piedad y justicia de los Soberanos de la Europa, y la santidad de la única verdadera Religión Católica, Apostólica y Romana"[64].

Este edicto es un claro exponente del confusionismo mental que los inquisidores españoles tenían de la masonería, considerada como un auténtico "poder" identificado en cierto sentido con el ideario de los ilustrados de la época.

Lógicamente a raíz de estos últimos decretos y edictos de la Inquisición hubo no pocas declaraciones espontáneas ante ella, así como delaciones, alegaciones fiscales, sumarias, etcétera, de las que se conservan en los archivos inquisitoriales españoles no menos de ochenta.

Como consecuencia de la acción inquisitorial llegaron a poder del Santo Oficio español los libros de actas y listas de masones de algunas logias, como

64 En el mismo edicto llama la atención la ligereza con la que se acusa a los masones de negar "la inmortalidad de nuestra alma, el Infierno, el Purgatorio, la Bienaventuranza y quanto enseña la Religión revelada; tratando el santo Evangelio de cuento y espantajo de muchachos; a sus Ministros de hipócritas y ambiciosos; a los Santos Mártires de hombres linfáticos, temerarios y sediciosos; a los Santos Padres de viejos supersticiosos, crédulos e idiotas, sin crítica ni filosofía; a la misma Religión Católica de invento político de Príncipes para nutrir sus intereses y despotismo; a los que profesan, rebaño de esclavos y bárbaros; a la Misa, Sacramentos y Sufragios, artificio de Clérigos y Frayles para estafar a los vivos y a los muertos; a los milagros, de cuentos y fábulas romancescas...". Edicto de la Fe, del 19 febrero 1815. El total de epítetos con que son calificados los masones y liberales en unos y otros documentos es de 35: Albigenses, antiromanos, apóstatas, ateos, calvinistas, calvinos, deístas, egoístas, endemoniados, herejes, hugonotes, humanistas, iconoclastas, iluminados, impíos, incrédulos, indiferentistas, jacobinos, jansenistas, libertinos, luteros, malvados, maniqueos, materialistas, miserables, panteístas, peligrosos, pérfidos, pervertidos, politeístas, tolerantistas, valdenses, volteristas, volterianos y wiclefistas.

por ejemplo *La Beneficencia de Josefina,* sita en Madrid, de la que se conservan hasta ciento seis nombres de sus componentes –de los que diez corresponden a eclesiásticos– entre ellos el abate Muriel, el biógrafo de Carlos IV.

Entre los miembros de las logias *Santa Julia y San Juan de Escocia de la Estrella de Napoleón* encontramos otros diez eclesiásticos. En cualquier caso se trata siempre de logias pertenecientes a la masonería napoleónica introducida en España por la dinastía bonapartista.

De entre todas las denuncias conservadas, quizás sea una de las más curiosas la que se halla en los Archivos de la Inquisición de Corte y en los de Cuenca, fechada en 1816, en la que son acusados de francmasones "el obispo de La Habana, don Juan José Díaz de la Espada, el capitán general don Juan Ruiz de Apodaca, y el religioso lego de Santo Domingo, hermano José Uber, de nación alemana".

Esta presencia importante de clérigos en la masonería española de la época hace que estemos todavía muy lejos del anticlericalismo masónico que va a marcar de forma decisiva la masonería española del último tercio del siglo XIX.

Durante el reinado de Fernando VII la masonería española va a ser identificada y confundida dentro del epígrafe de esas "sociedades secretas" donde militares y políticos conspiran o se levantan en toda Europa durante la época romántica.

Las sociedades secretas, como equipo conspirador, exigiría el estudio no ya solo de la masonería, sino de la carbonería, comunería, de las sociedades patrióticas, de los anilleros, de los reformadores, de las sociedades de amigos, de las asociaciones de estudiantes, de los caballeros racionales o lautaros, guadalupes, iluministas, sanjuanistas o El Aguila Negra. Y aquí habría que analizar si hay que considerar a estas sociedades secretas como fermento de la revolución o más bien como instrumento de la misma revolución. Está claro que muchos de los que en ellas prepararon golpes revolucionarios ingresaron en sus filas como un recurso para poder maquinar más fácilmente.

En este sentido hay que hacer constar la intromisión foránea, que desvirtuó el espíritu de muchas sociedades secretas y las apartó de su auténtico y primitivo fin. La vaga ideología teísta y el objeto filantrópico que les eran propios en el siglo XVIII quedaron en no pocos casos –sobre todo en los países latinos– superados o arrasados por la irrupción de los intrusos revolucionarios románticos, que utilizaron dichas sociedades secretas, y en especial la masonería, como plataforma para la preparación de la revuelta romántica.

Precisamente las características de dichos organismos contribuyeron indirectamente, en especial su carácter oculto, que permitía una especie de clandestinidad organizada. Sus vínculos y sistemas jerárquicos; las redes de logias, que permitían contactos entre núcleos urbanos diversos; y, sobre todo, el misterio, el rito, la simbología y juramentos tan propios de los temperamentos latinos. De ahí que Italia, España, Portugal y Francia presenciaran la máxima actividad revolucionaria de las sociedades secretas en esta época.

Por otra parte, en la prensa y escritos antirreformistas, al atacar a los liberales, muchas veces se insinúa o incluso se afirma categóricamente que estos eran adictos a la masonería. Para no pocos conservadores clericales el liberalismo no era sino una conspiración masónica permanente[65].

Es sintomático que el mismo año 1814 se publique en Madrid la obra del abate Barruel *Historia de la persecución del clero de Francia en tiempo de la revolución,* que lleva como subtítulo "Continuación de las Memorias para la Historia del Jacobinismo o Conspiración de los sofistas de la Impiedad"[66]. En esta misma línea argumental es el anónimo que se oculta bajo el pseudónimo de "Amigo de la Verdad" titulado *Los conspiradores revolucionarios del día o Túmulo de Molay* [Madrid, 1815].

Coetáneo de estas publicaciones es el informe que D. Manuel Abad y Queipo, obispo de Michoacan, dirigió a Fernando VII el 20 de julio de 1815 denunciando al monarca la acción de algunos movimientos insurgentes. Dicho escrito es una muestra de rara clarividencia ya que hace una distinción clara entre los "caballeros racionales" o "logias Lautaro" y los francmasones:

> Probé entre otras cosas la existencia de una coalición secreta y de sus poderosos efectos, calificando su modo de proceder como semejante al de los francmasones, sin embargo de que no tenía entonces noticia alguna de que esta coalición fuese parte o hubiese adoptado la fórmula de secta francmasónica; pero en esta capital me hice de los documentos que componen la segunda parte de este número, los cuales acreditan la existencia de una sociedad titulada de los "racionales caballeros" que abrazando las fórmulas y métodos de los francmasones y estableciendo logias en diferentes provincias de Europa y de la América, trabajan sin cesar en la independencia de las Américas[67].

Otro ejemplo curioso de esta literatura antimasónica es el libro del presbítero Luis Ducos, titulado *Historia cierta de la secta de la Francmasonería, su origen y máximas, con la descripción de algunas logias, y lo que pasa en ellas al recibirse uno de Francmasón... cotejando las máximas de éstos con las de los templarios... y con otras varias notas, todas relativas al trastorno que se ve hoy día en Europa,* publicado en Madrid en el año 1815. Esta publicación sería

65 Véase Nota 20.

66 Publicado en Madrid, en la imprenta Collado, 1814, 383 páginas.

67 Citado, entre otros, por Alfonso Fernandez Cabrelli, *Masonería y sociedades secretas en las luchas emancipadoras de la Patria grande* (La Paz: Editorial América Una, 1975), 273-274, y por Rosa María Martínez Codes, "El impacto de la masonería en la Legislación reformista de la primera generación de liberales en México" en *Masonería española y América*, coord. Ferrer Benimeli (Zaragoza: CEHME, 1993), Tomo I, 130. Ferrer Benimeli, "Cádiz y las llamadas 'Logias' Lautaro o Caballeros Racionales", en *De la Ilustración al Romanticismo. Ideas y movimientos clandestinos* (Universidad de Cádiz, 1988), 149-176. Ferrer Benimeli, "Aproximación a las llamadas logias Lautaro", en *Los Canarios en el estuario de la Plata* (Santa Cruz de Tenerife: Caja General de Ahorros, 1990), 175-194. Ferrer Benimeli, "Les Caballeros Racionales, les loges lotariennes et les formes déviées de la francmaçonnerie dans le monde hispanique", en *La Pensée et les Hommes, no. monográfico: Sous le masque de la Franc-maçonnerie* (1990): 11-30. Guedea, "Las sociedades secretas durante el movimiento de independencia", en *The Independence of Mexico and the Creation of the New Nation,* ed. Jaime Rodriguez (Los Ángeles: University of California Press, 1989), 45-62. Guedea, *En busca de un gobierno alterno. Los Guadalupes de México* (México: UNAM, 1992). Melchor Campos García, *Sociabilidades políticas en Yucatán. Un estudio sobre los espacios públicos, 1780-1834* (Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán, 2003). Ruth Solís Vicarte, *Las sociedades secretas en el primer gobierno republicano*, 1824-1828. Según el *Diario Histórico* de Carlos María Bustamante (México: ASBE, 1997).

utilizada más tarde por el también sacerdote don Vicente de la Fuente en su ya citada obra *Historia de las Sociedades Secretas y en especial de la Franc-Masonería.*

EL TRIENIO LIBERAL

El tercer período histórico-bibliográfico corresponde en España con el conocido como Trienio Liberal (1820-1823) que se inicia con el pronunciamiento de Riego en Cabezas de San Juan, que puso en vigor de nuevo la Constitución de Cádiz, acabando –por breve tiempo– con el absolutismo de Fernando VII, y que reimplantó –también por breve tiempo– el liberalismo y la monarquía constitucional. En México coincide con el Plan de Iguala (24 julio 1821) que estableció las bases de la independencia[68]; con el Tratado de Córdoba (24 agosto 1821)[69] y la proclamación de Iturbide como emperador (19 mayo 1822)[70]. Pero también es el tiempo del Plan de Veracruz (6 diciembre 1822) de Antonio López de Santa Ana, al cual se unió Guadalupe Victoria, símbolo del republicanismo; y del Plan de Casa Mata promulgado por Echávarri (febrero de 1823) exigiendo el establecimiento de un nuevo congreso.

En estos años de mayor libertad y tolerancia política la bibliografía es más rica y además va acompañada de la presencia de algunas logias que se constituyen en la metrópoli y de las que tenemos noticia, como *Los Amigos Reunidos de la Virtud* establecida en Madrid en 1820 y *Los Verdaderos Amigos Reunidos de Cádiz* de 1822. Ambas logias pidieron su regularidad al Gran Oriente de Francia ya que en esos momentos no existía ninguna gran logia o gran oriente español[71]. De 1821 se conserva un raro *Catecismo de los tres grados simbólicos de la Masonería. Rito escocés,* publicado en Valencia en 1821[72]. Un año después, en Madrid, en la oficina de Repullés se editaron varios *Catecismos masónicos para la instrucción de los masones españoles de ambos hemisferios* conservados en la Biblioteca Ernesto de la Torre Villar del Instituto de Investigación Dr. José María Mora (México D.F.).

Como contrapartida el apéndice al *Zurriago* del 7 de febrero del año 1821, se inicia con los versos ya citados en los que se ataca el "poder infame" de todo francmasón"[73].

68 Independencia que fue llevada a cabo por el ejército trigarante.

69 Que reconocía al Imperio mexicano como entidad soberana e independiente con un gobierno monárquico constitucional cuyo trono correspondería a Fernando VII si fijaba su corte en México o a algún otro miembro de la casa reinante.

70 Al no aceptar Fernando VII su traslado a México.

71 Ferrer Benimeli, *Masonería española contemporánea* (Madrid: Siglo XXI, 1980), vol. I, 140-146.

72 Un ejemplar de este catecismo se encuentra en el Archivo-Biblioteca del Grenio Lusitano (Gran Oriente Lusitano) en Lisboa.

73 Véase Nota 38.

De 1820 es también el anónimo *Examen crítico de las causas de la persecución que han experimentado los Francmasones* publicado en Madrid y que alude evidentemente al periodo absolutista anterior. En esta línea de aproximación o intento de comprensión del fenómeno masónico es un voluminoso libro de casi 300 páginas cuyo autor que se dice "amante de la Orden" se identifica como F.B.L.T.R., *La sociedad de los Francos-Masones sostenida contra las falsas preocupaciones por el solo aspecto de la verdad.* Está dedicado "a las gentes juiciosas" y editado en Madrid en la imprenta del Censor el año 1821. De un año después es el anónimo *La Antorcha del Francmasón dividida en dos partes* publicado en Burdeos en 1822 pero en español. Otro tanto habría que decir del anónimo *Sueño Masónico* editado en La Habana, en la imprenta de Díaz Castro y reimpreso en Madrid en la imprenta del Indicado en 1822.

Al otro lado del Atlántico, en 1820 se hacía público en México *Religión sin fanatismo o sea análisis de los masones. Diálogo entre un tío y su sobrino,* y al año siguiente Joseph Cerneau editaba en Nueva York *Senda de las luces masónicas.* El año 1822 fue muy rico en publicaciones hechas en México, fruto de la libertad de imprenta y de la consumación de la independencia. Como señala Vázquez Semadeni "se dio por primera vez en México un verdadero debate público sobre la masonería" cuestionando prohibiciones que se habían dictado contra ella y preguntándose si realmente era tan perjudicial como hasta entonces se le había considerado. Así, pues, aunque hay algunas publicaciones que recuerdan las prohibiciones pontificias del siglo XVIII[74], en general están orientadas en defensa de los masones. Entre los varios ejemplos se puede citar la que lleva por título *Ilustración sobre la sociedad de los francmasones*[75]*,* que es una reimpresión de textos publicados en Sevilla en 1820. El autor, que se esconde bajo las siglas Z. J., distingue entre una masonería verdadera y otra falsa. La primera, integrada por "hombres de bien" es definida como una sociedad filantrópica y "escuela de sólida virtud" y moral cristiana cimentada en los principios del evangelio. Como principal deber enseñaba la ilustración. La falsa, a pesar de que sus fines eran nobles y elevados, fue utilizada como maquinaria política para transtornar el Estado por filósofos como Voltaire, Rousseau y D'Alembert, aunque por cierto ninguno de ellos fue masón[76].

En el *Examen crítico de las causas de la persecución que han experimentado los francmasones y explicación de las Bulas de los sumos pontífices Clemente XII y Benedicto XIV*[77], que es otra reimpresión de algo ya publicado en España y

74 *Bula del soberano pontífice (Benedicto XIV) contra los francmasones* (México: Imprenta de Betancourt, 1822), 8 páginas. Es curioso que se publique en 1822 una bula de 1751, siendo así que Pío VII había dado a conocer otra mucho más reciente, *Ecclesiam Christi*, el 13 de septiembre de 1821. Ferrer Benimeli, *La Masonería después del Concilio* (Barcelona: AHR, 1968), 34-37. Vázquez Semadeni, *La formación de una cultura política republicana*, 18.

75 Z. J. editor (México: Reimpreso en la oficina de D. Mariano Ontiveros, 1822), 81 páginas.

76 Ferrer Benimeli, "Voltaire y la masonería", *Cuadernos de Investigación* (1975): 65-89. Ferrer Benimeli, "Diderot entre jesuitas y masones", *Diderot XVIII* (1987): 227-247. Porset, "Rousseaunisme", en *Encyclopédie de la Franc-Maçonnerie,* dir. Éric Saunier (París: La Pochothèque, 2000), 763-765.

77 (México: Reimpreso en la Oficina de D. José Betancourt, 1822), 34 págs.

citado más arriba, se identifica a la masonería con la libertad y la igualdad. Entre los principios que atribuye a la masonería, ligada a la filosofía moderna y al iusnaturalismo, cita el derecho a sublevarse contra los príncipes tiranos[78]. Pero lo más llamativo es que, según el anónimo autor, la masonería era perseguida por ignorancia ya que ni los papas que la habían condenado "sabían lo que era" –y en esto la historiografía actual le da la razón–[79] y porque ponía en práctica principios y libertades tan fundamentales como el de la igualdad de los hombres[80], la legalidad y la libertad.

Por su parte, "El Pensador Mexicano", pseudónimo de José Joaquín Fernández de Lizardi (1776-1827), en su *Defensa de los francmasones* y en su *Segunda defensa de los francmasones,* publicadas en México en 1822[81], también cuestiona las bulas pontificias contra la masonería de Clemente XII y Benedicto XIV, no solo por ignorar los principios de fraternidad, beneficencia, hospitalidad, desinterés y amor a la humanidad, sino porque el argumento esgrimido por los papas basado en el secreto no tenía sentido ya que el secreto era común en otras organizaciones y corporaciones. En la *Segunda Defensa* añade que en las bulas de Clemente XII y Benedicto XIV se condenaba a los masones con la pena mayor de la Iglesia sin haberles conocido y solo por sospechas, pero sin poderles probar ningún delito. Idea que parece tomar del ya citado *Examen crítico de las causas de la persecución que han experimentado los francmasones,* publicado en Madrid en 1820 y reimpreso en México en 1822 (en la oficina de D. José Betancourt). En la polémica suscitada por Lizardi en estos y otros escritos[82] fue contestando a quienes se escondían con pseudónimos como "El Papista" que publicó al menos tres cartas dirigidas al Pensador Mexicano, en la imprenta de don Mariano Ontiveros. A su vez Lizardi contestó con otras cuatro *Cartas del Pensador al Papista*[83] publicadas las tres primeras en

78 En realidad esta teoría atribuida a los jesuitas (especialmente a Suárez y Mariana) fue uno de los motivos de su expulsión de los reinos de España por Carlos III en 1767. Ferrer Benimeli, *La expulsión y extinción de los jesuitas según la correspondencia diplomática francesa* (San Cristóbal, Venezuela: Universidad Católica del Táchira, 1993-1998), 3 vols. Ferrer Benimeli, "Franc-maçonnerie et jésuites: le secret du mythe ou le mythe du secret", en *Le Pavé mosaïque, revue d'études maçonniques, no. monográfico: Secret et transparence dans la Franc-maçonnerie* (2003): 89-116. Miguel Batllori, *El abate Vizcardo. Historia y mito de la intervención de los jesuítas en la independencia de Hispanoamérica* (Caracas: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1953), 147. Marcelin Defourneaux, "Complot maçonnique et complot jésuitique", *Annales Historiques de la Révolution Française* 2 (1965)170-186.

79 Ferrer Benimeli, *Masonería, Iglesia e Ilustración. Un conflicto ideológico-político-religioso* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1976-1977), 4 vol.

80 Igualdad porque en la logia desaparecían las distinciones de clase o nacimiento, si bien se establecía una serie de grados internos en función del valor y formación masónicos adquiridos.

81 En la Imprenta de Betancourt.

82 Joaquín Fernandez de Lizardi, *Ideas políticas y liberales* (México: Imprenta Imperial, 1821), 8 págs.; *El francmasón descubierto o sea el diálogo entre un Payo y un estudiante* (México: Imprenta de D. Herculano del Villar y socios, 1822), 4 págs. También intervino en la polémica F.V.Y., *Manifestación de los francmasones, dedicada para su conversión al Pensador Mexicano* (México: Imprenta Imperial de D. Alejandro Valdés, 1822), 8 páginas.

83 *El Papista, Carta primera del Papista al Pensador Mexicano* (México: Imprenta de don Mariano Ontiveros, 1822). *Igualmente Carta segunda... y Carta tercera...* José Joaquín Fernandez de Lizardi, *Carta primera del Pensador al Papista* (México: Oficina de Betancourt, 1822); igualmente *Carta segunda... Carta tercera y Carta cuarta*.

la Oficina de Betancourt y la cuarta en la del autor. El motivo de esta polémica fue la excomunión lanzada contra Lizardi por la junta eclesiástica de censura del arzobispado. Con este motivo Lizardi hizo pública su *Demostración de la justicia del Pensador Mexicano en el discurso tercero que dirigió al Soberano Congreso el 23 de marzo del año de 1822 alegando una reciente ejecutoria sobre que el conocimiento del delito de masonería no pertenece a la jurisdicción eclesiástica, sino exclusivamente a la civil,* a la que siguió la *Exposición del C.D. José Joaquín Fernández de Lizardi leída en el Supremo congreso de Cortes el día 7 de marzo del presente año, en la reclama de su protección contra la pública censura fulminada por el Sr. provisor de este arzobispado Dr. F. Félix Flores Alatorre, por su papel titulado: Defensa de los francmasones*[84]. También terciaron en la polémica autores como Pablo de Villavicencio, Rafael Dávila y Eligio de Ulloa y Rendón argumentando el derecho que tenía a expresar su opinión otorgada por la ley[85]. A estos se añadieron anónimos con títulos como *Observaciones sobre la excomunión del Pensador Mexicano y Ya no puede tolerarse tanta infamia,* publicados respectivamente en la Imprenta (contra el despotismo) de J. M. Benavente y Socios, y en la Americana de D. José de Betancourt. A su vez *El Pensador Mexicano se declaró por hereje y Si el gato saca las uñas se desprende el cascabel* lo fueron en la imprenta de Doña Herculana del Villar y Socios.

En esta polémica, en la que terciaron imprentas de diferente ideología con lecturas positivas y negativas de la masonería, volvieron a enfrentarse la de Betancourt con *Discurso masónico en que se da una idea sucinta del origen, progresos y estado actual de la masonería en Europa* y la de Herculana del Villar con *Triunfo de los francmasones y El francmasón descubierto o sea diálogo entre un payo y un estudiante.* Pero no fueron las únicas imprentas que sirvieron de vehículo para exponer diferentes interpretaciones sobre la masonería, pues en la autodenominada imprenta Imperial de Alejandro Valdés, el mismo año 1822, salió a la luz *Manifestación de los francmasones, dedicada para su conversión al Pensador Mexicano.* A su vez la imprenta utilizada por El Papista en su polémica con Lizardi hizo la reimpresión de *Ilustración sobre la sociedad de los francmasones,* un largo escrito de 81 páginas en el que se ataca a los masones, al que siguó *Defensa de los llamados francmasones,* por M. S., publicada en la Oficina de José Mª Benavente. Mientras tanto, de la imprenta de M. Ontiveros salía *No tenemos de quien fiar o sea diálogo entre masón y Juan.*

En el fondo, como muy bien analiza María Eugenia Vázquez Semadeni[86], el problema básico era la polémica entablada entre liberales y serviles en torno

84 *La Demostración* fue impresa en la Oficina de Betancourt, y la Exposición en la Oficina (contraria al despotismo) de D.J.M. Benavente y Socios. En la imprenta de Betancourt también se imprimió *Defensa del Pensador Mexicano dirigida al señor Provisor.* Moisés Guzmán Pérez, *Impresores y editores de la Independencia de México, 1808-1821. Diccionario* (México: Ed. Porrúa, 2010).

85 Pablo Villavicencio, *Defensa del Pensador Mexicano o sea reflexión sobre su causa y estado* (México: Imprenta de Betancourt, 1822), 2 págs; Rafael Ávila, *Justo castigo y destierro del Pensador Mexicano* (México: Oficina de D. José María Ramos Palomera, 1822), 2 págs. Eligio de Ulloa y Rendón*, Tumulto de las viejas contra el Pensador Mexicano* (México: Imprenta Americana de D. José Mª Betancourt, 1822), 8 págs.

86 Vázquez Semadeni, *La formación de una cultura política republicana*, 63-67.

a la elección de diputados para el nuevo congreso mexicano. Pues como fórmula de desprestigio[87] los serviles identificaban a sus enemigos políticos con los masones que en las ya conocidas décimas antimasónicas que aparecieron en forma de pasquín en las paredes de la catedral de México son definidos así:

Ya lo vísteis mexicanos
como en vuestras elecciones
ganaron los francmasones
indignos antiromanos,
liberales, volterianos,
jansenistas, libertinos;
los Luteros, los Calvinos
vuestro gobierno han tomado,
¡ay del altar y el estado,
en poder de jacobinos![88].

Pero una cosa es el protagonismo que la masonería o los masones alcanzan en folletos, libros y pasquines, y otra que hubiera masones y masonería dirigiendo la política en esos años tanto en España como en México.

Pero esto era lo de menos, pues el imaginario popular ya estaba creado y con él el prestigio o desprestigio del adversario político. En el caso español todavía está por probar que el pronunciamiento de Mina en 1814, que la llamada conspiración del triángulo de 1816, la conspiración constitucional fallida de 1819 e incluso el pronunciamiento de Riego de 1820 fueran obra de la masonería o de presuntos masones, como se viene repitiendo sin una documentación fidedigna que lo avale, ya que en última instancia la única bibliografía usada por unos y otros está viciada en su origen, al ser memorias autojustificativas escritas cuarenta años después de los sucesos que dicen describir, como es el caso del conde de Toreno y sobre todo el de Alcalá Galiano[89]. En este sentido resulta decepcionante la bibliografía utilizada, entre otros, por Luis J. Zalce y Rodríguez en sus *Apuntes para la Historia de la Masonería en México*[90] cuando se ocupa de este periodo, que no es otra que la *Historia de las Sociedades secretas* de D. Vicente de la Fuente publicada en

87 Fórmula que con ligeras variantes se siguió aplicando también en Europa a lo largo del siglo XIX.

88 *Defensa de los llamados francmasones: pasquin que anunció en las paredes de la Catedral el día 30 de enero de este año, glosado por una señora patriota en breves momentos y con un numen natural* (México: Imprenta (contraria al despotismo) de D.J.M. Benavente y Socios, 1822), una hoja.

89 Comellas, *Los primeros pronunciamientos en España* (Madrid: C.S.I., 1958). María del Pilar Ramos Rodríguez, *La conspiración del triángulo* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 1970). Claude Morange, *Una conspiración fallida y una Constitución nonnata* (1819) (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006). Varo Montilla, "La causa del Palmar". Comellas, El Trienio Constitucional (Madrid: Rialp, 1963). Raymond Carr, *Spain 1808-1939* (Londres: Oxford University Press, 1961), 124; Ávila, *Para la Libertad. Los Republicanos en tiempos del Imperio 1821-1823* (México: UNAM, 2004), 41-42.

90 Luis Joaquín Zalce y Rodríguez, *Apuntes para la Historia de la Masonería en México* (México: Herbasa, 1959), 2 vols.

Madrid en 1874, completada para México con la obra de Francisco de Paula Arrangoiz, *México desde 1808 a 1867*[91].

Y aquí radica precisamente el mito de la masonería liberal o de los liberales masones. Pues unos y otros repiten los mismos hechos, no comprobados documentalmente, llegando a conclusiones y afirmaciones en muchos casos gratuitas y sin una base histórica rigurosa.

Sobre este particular es bastante revelador lo que ocurrió en Portugal, también en 1820, y de lo que queda un valioso testimonio de uno de sus protagonistas Xavier de Araújo, cuyas *Memorias,* contemporáneas de los acontecimientos, tienen el valor de que se limitan exclusivamente a un período cronológico muy concreto: la revolución o pronunciamiento del 24 de agosto de 1820, que supuso –al igual que la de Cádiz del mismo año– un momento determinante en la edificación del Portugal liberal, como señala en la introducción a la reedición del año 2006 el profesor Antonio Ventura, de la Universidad de Lisboa[92].

El autor y protagonista de los acontecimientos de Porto y Lisboa, en su nota "Al Lector" tiene un apartado dedicado a las sociedades secretas y a la masonería en particular que creo es importante reproducir por cuanto tiene de testimonio directo e inmediato:

> Una palabra ahora sobre las sociedades secretas. Es imposible ocultar la parte que tuvieron en la Revolución del 24 de agosto, porque fueron totalmente extrañas a ella; y el Sinedrio que la produjo, no era un cuerpo masónico ni tenía comunicación alguna con las logias. Sin embargo, después de esa época y hasta 1823 es innegable su influencia; ¡cruelmente la pagó la masonería en 1823 y 1828! Hoy me parece pueril encubrir o negar su existencia. ¿Para qué? [...]
> Esto en cuanto a la política. Por lo que pertenece a la religión no entro en esa materia; todos saben que en la Masonería no hay símbolo religioso, ni creencia impuesta; cada uno entra con la religión que tiene y ninguno incomoda por eso y mucho menos dogmatiza...[93].

Y todavía añade más adelante:

> La revolución del 24 de agosto de 1820 fue hecha por el Sinedrio, cuerpo político y sin comunicación alguna con las sociedades secretas; al contrario ignorado de ellas...
> Después de la aclamación de la Constitución en España y de la adhesión a ella del Soberano en marzo de 1820, la revolución en Portugal era inevitable; nosotros no

91 Esta obra fue reeditada por Porrúa en 1968 con prólogo de Martín de Quirarte.

92 Xavier Araujo, *A Revoluçao de 1820. Memórias* (Lisboa: Centro de Historia da Universidade, 2006), 7-9.

93 Araujo, *A Revoluçao de* 1820, 13-14.

podíamos ser por más tiempo colonia de Brasil94, ni ser gobernados por extranjeros...

Otro tanto creo que se puede decir de las acciones militares llevadas a cabo por "el primer Jefe del Ejército imperial mexicano de las Tres Garantías" Agustín de Iturbide. En las diferentes proclamas y capitulaciones hechas en nombre de la "Religión, Independencia y Unión de Americanos y Europeos" a lo largo de 1821[95], jamás aparece la más mínima alusión a las sociedades secretas o a la masonería. Son acciones estrictamente militares dirigidas a consolidar la independencia proclamada en Iguala el 1º de marzo de 1821[96] y a evitar el derramamiento de sangre.

Además en el caso mexicano el discurso político de la prensa, folletos y pasquines, tomado en gran medida del utilizado en la metrópoli, se fue adaptando a las diferentes y variables situaciones políticas del país, conforme fueron cobrando lógico protagonismo los acontecimientos derivados de la independencia y organización del nuevo estado. Pero el comodín utilizado como elemento de prestigio o desprestigio del adversario político en el debate nacional suscitado siguió siendo el de la masonería. Así, en este período de 1820-1823, en unos casos serán acreedores del título de masones los iturbidistas y federalistas, y en otros los centralistas, borbonistas o hispanófilos gachupines e incluso el mismo Fernando VII, adjudicación en este caso tanto más anacrónica e irreal cuanto que si en algo se caracterizaron los Borbones y en especial Carlos III y Fernando VII fue por su virulento y radical antimasonismo.

Más aun, la lectura crítica y serena de lo mucho que en esos años se publicó, tanto en la metrópoli como en México nos hace dudar hoy día no solo del poder de una presunta y auténtica masonería, sino incluso de su existencia, ya que de la que tenemos noticias documentales era puramente testimonial y muy lejana del protagonismo político que se adjudica en folletos, pasquines y libros escritos en gran parte por eclesiásticos.

En este sentido resulta llamativo que los pocos libros dirigidos para la "instrucción" de los propios masones y captación de adeptos corresponden al año 1822 y están escritos y publicados en Madrid, como los ya citados *Catecismos masónicos para la instrucción de los masones españoles de ambos hemisferios* o en Filadelfia como la traducción póstuma del *Monitor de los masones libres o*

94 Recordemos que el rey de Portugal se había trasladado a Brasil, a raíz de la invasión francesa, donde se proclamó emperador. Antonio Ventura, "La transferencia de la corte portuguesa a América", en *La Guerra de conciencias*, 163-180. Miguel Correo Monteiro, "A corte portuguesa no Brasil e a su posterior independencia", 181-200.

95 *Documentos Relativos a las últimas ocurrencias de Nueva España* (Madrid: Impresor de Cámara de S. M., 1821). Existen diferentes números o fascículos de 26 o 28 páginas cada uno.

96 La fórmula del juramento a que se sometió Agustín Iturbide, primer jefe y demás jefes y oficiales del ejército de las Tres Garantías, hecho ante un santo Cristo y el libro de los santos evangelios, fue la siguiente: "¿Jurais a Dios y prometeis bajo la cruz de vuestra espada observar la santa religión católica apostólica romana? Sí juro. ¿Jurais hacer la independencia de este imperio, guardando para ello la paz y unión de europeos y americanos? Sí juro. ¿Jurais la obediencia al Señor Don Fernando VII, si adopta y jura la Constitución que haya de hacerse por las Cortes de esta América septentrional? Sí juro. Si así lo haceis el Señor Dios de los ejércitos y de la paz os ayude, y sino os lo demande". *Documentos Relativos a las últimas ocurrencias de Nueva España,* 6.

Ilustración sobre la Masonería, obra del exgran maestro de la Gran Logia de Rhode Island, Tomás Smith Webb (1771-1819), publicado originalmente en Massachusetts en 1818 y que tuvo otra versión en español hecha en Nueva York con el título de *Monitor o Guía de los Franc-Masones. Utilísimo para la Instrucción de sus miembros e información de los que desean imponerse en sus principios,* ambas estudiadas recientemente por Guillermo de los Reyes Heredia[97]. A estas habría que añadir *Jachin et Boaz o una llave auténtica para la puerta de la Francmasonería tanto antigua como moderna, calculada no solamente para la instrucción de todo masón nuevamente hecho, pero también para la información de todos los que quisieren entrar en la hermandad*, también publicada en Filadelfia, en la imprenta de H. C. Carey, por un caballero de la logia de Jerusalén y traducida al español por Eduardo Barry.

1823-1833: OBSESIÓN ANTIMASÓNICA SOBRE PROTAGONISMO FICTICIO

Así llegamos al cuarto periodo histórico-bibliográfico, 1823-1833, que en España es conocido como la “década ominosa o absolutista” y que en México coincide con la consolidación de la independencia, la convocatoria a cortes constituyentes y el triunfo de la constitución republicana federal, la presidencia de Guadalupe Victoria a partir del 10 de octubre de 1824, y la legislación reformista en la que hay que destacar la Ley de expulsión de españoles, de 20 de diciembre de 1827[98] y el debate de octubre de 1828 de la cámara de diputados sobre las sociedades secretas.

En la España metropolitana la reinstauración absolutista de Fernando VII con la ayuda del ejército de la santa alianza supuso un período de dura represión contra todos los “enemigos” de Fernando VII, es decir, liberales y miembros de sociedades secretas. Quienes integraban estas sociedades secretas nos lo explica la *Gaceta de Madrid* de mayo de 1824: “Noticias de las sociedades secretas organizadas en España hasta el año 1823, y que tomaron los nombres de ‘Masones’, ‘Comuneros’, ‘Anilleros’, ‘Carbonarios’, ‘Europeos’, ‘Club Italiano’ y ‘Asociación Francesa’”[99].

Las interminables listas de perseguidos y represaliados conservadas en los “Papeles reservados de Fernando VII” del Archivo de Palacio y del Archivo del Ministerio de Justicia son un testimonio claro de la obsesión persecutoria de

97 Guillermo de los Reyes Heredia, *Herencias secretas. Masonería, política y sociedad en México* (Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2010).

98 Martínez Codes, “El impacto de la masonería en la Legislación”, 129-145. La expulsión de los españoles también produjo una abundante literatura. A título de ejemplo: Pablo de Villavicencio, *Día de gloria o de luto para los enemigos de la patria o defensa de la segunda parte de: váyanse los gachupines sino les cuesta el pescuezo* (México: Oficina de Ontiveros, 1826), 12 págs. Anónimo, *Los pueblos toman las armas. La ley de expulsión espera* (Puebla: Impreso del Patriota, 1827), 2. *Decreto de 4 de diciembre de 1827, sobre expulsión de españoles* (Puebla: Impreso del Patriota, 1827).

99 *Gaceta de Madrid* 67 (25 mayo 1824): 271-272; 68 (27 mayo 1824): 276; 69 (29 mayo 1824): 279-280.

Fernando VII a los no "afectos" a su reinado[100]. Basta leer algunas de las reales cédulas, circulares y edictos fechados en Sevilla en agosto y septiembre de 1824[101] a las que siguieron otros en los años siguientes[102], como por ejemplo la real cédula del 9 de octubre de 1825, donde se previene que "los Francmasones, Comuneros y demás Sectarios deben ser considerados enemigos del Trono y del Altar, quedando sujetos a la pena de muerte y confiscación de bienes".

En la Nueva España, ya independiente, tras la caída del imperio de Iturbide y el establecimiento del régimen republicano se caracteriza este período, que se inicia el año 1824, con una dispar aparición de publicaciones relativas a los masones como el *Decreto del 10 de enero de 1824 prohibiendo las juntas a reuniones que no están autorizadas por la ley*[103] y el anónimo que utiliza el pseudónimo de "El católico": *Legítimo punto de vista en la causa de los francmasones*[104]. Aunque el tema masónico ya no tiene el protagonismo que en años anteriores, sin embargo en la prensa siguieron apareciendo noticias, especialmente en *El Águila Mexicana* donde el año 1824 se hacen eco de algunas procedentes de España y de las prohibiciones que allí y en Europa seguían manteniéndose contra la masonería. Noticias que tal vez –como señala María Eugenia Vázquez Semadeni[105]– iban dirigidas contra los editores de ***El Sol***, su contrincante, cuyos redactores por un lado eran señalados de masones muy vinculados con la escuela lancasteriana. Si bien es cierto que en el debate público de desgaste del adversario, los redactores de ***El Sol*** también eran tachados de serviles hispanófilos y monárquicos borbonistas. Posturas ambas difícilmente conjugables con la paranoica obsesión antimasónica de Fernando VII y sus partidarios. Pero en el mecanismo para deslegitimar al adversario político todo estaba permitido aunque fuera contradictorio.

El 13 de marzo de 1825 León XII hizo pública su constitución apostólica *Quo graviora*[106] en la que reproduce las bulas y constituciones apostólicas de

---

100 Diego Hinojal Aguado, "La policía de Fernando VII y la persecución de la masonería", en *La Masonería española. Represión y exilios*, coord. Ferrer Benimeli (Zaragoza: Gobierno de Aragón, 2010), Tomo II, 1467-1488.

101 Real Cédula de S.M. y señores del Consejo por la que se prohíbe de nuevo y absolutamente en lo sucesivo, en los dominios de España e Indias, todas las Congregaciones de Francmasones, Comuneros y otras Sociedades secretas, cualquiera que sea su denominación y objeto; y se declara que los que hayan pertenecido a ellas hasta ahora gocen del indulto concedido en Real Decreto de 1º de mayo de este año en los términos y con las excepciones que se expresan, Año de 1824, en Sevilla, en la Imprenta Real; Circular referente a una Real Cédula prohibiendo todas las Congregaciones de Franc-Masones, Comuneros y demás Sociedades secretas, Sevilla, 25 de agosto de 1824; Edicto por el que se hace público lo dispuesto para que en lo sucesivo queden prohibidas, en todos los Reynos y Dominios de España e Indias, todas las Congregaciones de Francmasones y otras sociedades secretas, Sevilla, 2 septiembre 1824.

102 Los 31 documentos que recogen la legislación antimasónica del reinado de Fernando VII en Hinojal Aguado, "La policía de Fernando VII", 1480-1484.

103 México (s.p.), 1824, 2 hojas.

104 (Guadalajara: reimpreso en la Oficina de D. Mariano Rodríguez, 1824), 4 páginas.

105 Vázquez Semadeni, *La formación de una cultura política republicana, 107. También Colección de artículos selectos sobre política, sacados de Aguila Mexicana del año 1828, por Un Amante de su patria* (México, 1828).

106 Ferrer Benimeli, *La masonería después del Concilio*, 175-189.

Clemente XII, Benedicto XIV y Pío VII[107] contra los masones, carbonarios y demás sociedades secretas, en la que tiene un apartado especial dirigido a los "príncipes católicos" a quienes recuerda que el poder real les ha sido dado no solo para gobernar el mundo, sino "sobre todo para ayudar a la Iglesia". En este sentido les pone en guardia contra los que militan en las sectas que "son igualmente los enemigos de la Iglesia y de vuestro poder" ya que atacan a la una y al otro. Y si estuviese en sus manos –añade– "no dejarían en pie ni la Religión ni el poder real". Sin embargo Fernando VII no la dio a conocer en España[108] hasta el año 1827 en una real cédula fechada en El Pardo el 13 de febrero de ese año y publicada en la *Gaceta de Madrid* un mes más tarde, el 17 de marzo[109]. Este documento pontificio fue ampliamente difundido en España y América. El 5 de agosto de 1827 lo recordaba el cardenal arzobispo de Sevilla en la *Instrucción Pastoral que el Cardenal Arzobispo de Sevilla dirige a los fieles de su Diócesis, comunicándoles la Bula de León XII contra las Sectas Masónicas, y otros Decretos Pontificios en que se condenan varias obras de nociva doctrina*[110].

En 1926 se publicó en Filadelfia, con un título claramente manipulado y falso, la *Encíclica del Papa León XII. En auxilio del tirano de España Fernando VII. Con una disertación en sentido opuesto,* por Félix Mejía. Resulta llamativo que desde, la publicación del *Quo graviora* el 13 de marzo de 1825 hasta el 16 de abril de 1826, que el cardenal secretario de Estado del Vaticano envió al Nuncio en España, monseñor Giustiniani, ochenta ejemplares para que los distribuyera entre los obispos españoles, transcurrió algo más de un año[111]. Monseñor Giustiniani remitió un ejemplar al ministro de Estado, duque del Infantado, el 27 de mayo de 1826, con una nota oficial para que fuera publicado con toda solemnidad y tuviera fuerza de ley en el reino. Al mismo tiempo solicitaba el nuncio que mientras seguían adelante los lentos trámites de la constitución apostólica[112], se insertara como texto periodístico en la *Gaceta de Madrid,* como habían hecho los periódicos de Francia, en particular *La Estrella*. El duque del Infantado contestó que ya conocía la bula y que veía el rey que su publicación había de producir muy buenos frutos por lo que

107 Unos años antes, el 13 de septiembre de 1821, Pío VII en *Ecclesiam a Jesu Christo*, aunque está dirigida especialmente contra los carbonarios, también se refiere a los Liberi Muratori o francmasones. Ferrer Benimeli, *La masonería después del Concilio,* 157-173. Véase Nota 73.

108 Tal vez haciendo valer el exequatur.

109 *Real Cédula por la que se manda guardar y cumplir la Bula inserta de nuestro Santísimo Padre León XII, en que se prohíbe y condena de nuevo toda secta o sociedad clandestina, cualquiera que sea su denominación* (El Pardo, 13 febrero 1827). Publicada en la *Gaceta de Madrid*, 17 marzo 1827.

110 Dada en Encinasola, en Santa Visita, en 5 de agosto de 1827, Sevilla, Imprenta Real, 1827, 56 págs. Un año antes, León XII había vuelto a condenar las sociedades secretas en sus *Litterae Appstolicae quibus sectae occultae et clandestinae damnatur.*

111 Pedro Olea, "Iglesia y Masonería. El Archivo de la Nunciatura de Madrid. 1800-1850", en *Masonería, política y sociedad,* coord. Ferrer Benimeli (Zaragoza: CEHME, 1989), Tomo II, 571-598. Aquí se recogen también las reacciones de diferentes obispos peninsulares.

112 Alusión, sin duda, al exequatur o aprobación real que necesitaban en España y otros países los documentos pontificios.

había mandado hacer la traducción[113]. Pero hasta el 31 de agosto de 1826 no informó Giustiniani que se había concedido el regio *Exequatur* a la constitución apostólica y que por lo tanto pasaría a tener fuerza de ley en el reino. Sin embargo todavía transcurrieron unos meses hasta que el 31 de marzo de 1827 Giustiniani envió finalmente el ejemplar publicado de la bula[114].

Es decir que en América, bajo el nombre seguramente ficticio de Filadelfia, se publicó clandestinamente el *Quo graviora* un año antes de que en España fuera autorizado por Fernando VII y además se hizo falsificando el texto, ya que se afirma que la Iglesia católica y la fe estaban siendo afectadas por las rebeliones en América, por la propagación de textos que atacaban las potestades civiles y eclesiásticas, y por el aumento de las heréticas "juntas tenebrosas". Más aún se llega a decir que el papa pedía a los prelados americanos que proclamaran las calidades de Fernando VII, para que regresaran la paz y la unión, y pudiera florecer de nuevo la religión[115].

Esta versión manipulada de la bula *Quo graviora* de León XII hizo que el alto clero –a nivel popular– fuera identificado aún más con el sector enemigo de la independencia. Y fue precisamente fray Servando Teresa de Mier –el mismo que había sufrido un largo proceso de la Inquisición– quien rebatió la supuesta afirmación de que la independencia había sido fraguada por los masones, asegurando que estos no habían intervenido en el movimiento sino que había sido la tiranía de Fernando VII la que la había motivado[116]. Afirmación que por otra parte no figura en la auténtica constitución *Quo graviora,* en la que ni se menciona la independencia de América, ni por supuesto a Fernando VII[117].

Esta fraudulenta publicación del documento pontificio de León XII mereció una réplica de Luis Espino –que utiliza el pseudónimo de *Spes in livo*– titulada *Llegó de Roma la Bula más escandalosa y nula*[118], y suscitó en la prensa una curiosa polémica con afirmaciones tan contradictorias como las expresadas en *El Águila Mexicana* del 2 de agosto de 1825, donde se dice que la bula contra los masones era resultado de las maquinaciones de Fernando VII, para añadir a continuación –en clara contradicción– que los libros y folletos que atacaban a las potestades civiles y eclesiásticas, a los que se refería la carta papal, provenían de "los deístas, materialistas y ateístas franceses y

113 Olea, "Iglesia y Masonería", 581-582.

114 Olea, "Iglesia y Masonería", 581-582.

115 Vázquez Semadeni, *La formación de una cultura política republicana,* 114-115. A principios de julio fue publicado el *Quo graviora en El filántropo, periódico de Tampico, por J. M. Espíndola. Mariano Cuevas, Historia de la nación mexicana* (Madrid: talleres tipográficos modelo, 1940), 525-526. Señala que este documento es falso en las presuntas alusiones del papa a Fernando VII.

116 El Sol 767 (20 julio 1825). Zalce hablando de otro asunto dice del P. Mier que fue "insurgente y rebelde de verdad, que siempre dijo las verdades muy claras y con valor decidido". Y todavía añade que "no atribuye a la masonería de México influencia alguna en estos manejos políticos". Zalce y Rodríguez, *Apuntes para la Historia de la Masonería en México*, Tomo I, 15.

117 Reproducción completa en español en Ferrer Benimeli, *La Masonería después del Concilio*, 175-189.

118 (Guadalajara: reimpreso en la oficina del C. Urbano Sanroman, 1826), 8 páginas.

españoles que salían de las 'juntas sanguinarias' de los borbonistas impíos" –expresiones que tampoco figuran en el auténtico documento pontificio– pero que en el contexto mexicano servirían para deslegitimar a los enemigos de la independencia, es decir a los partidarios del Borbón español, a los que se les hace miembros de esa masonería que precisamente Fernando VII perseguía y hacía condenar por el papa.

Si del año 1825 pasamos al de 1826, constatamos que es el más prolífico y polémico cuando la pugna de yorkinos y escoceses en el terreno de la política ya era pública y se había planteado en el senado el tema de las sociedades secretas[119]. Se inicia con un informe y un dictamen estrechamente vinculados entre sí. El informe es de Juan José Espinosa de los Monteros, secretario de Estado: *Informe que *** presentó a la Cámara de Senadores para informarle de las logias masónicas existentes en la Federación Mexicana*[120]*, y Dictamen de la comisión para examinar el informe del gobierno sobre sociedades secretas* cuya autoría corresponde a José Antonio Medina y Quintero[121]. La polémica entablada en el senado con este motivo queda reflejada en el *Discurso pronunciado en el Senado por el ciudadano Cañedo [Juan de Dios], en la sesión del 24 de abril, contra el proyecto de ley que presentó el ciudadano Cevallos, para la extinción de las juntas secretas*[122].

La disparidad de opiniones saltó a la calle con publicaciones anónimas como *Ni escoceses ni yorkinos deben ser los electores mexicanos*[123], entre muchas otras de las cuales se consignan a continuación los títulos:

> En nuestras instituciones no caben los francmasones[124],
> Se denuncian al buen juicio las sociedades secretas y los caballeros masones[125],
> Acábense los yorkinos y salvemos a la patria [126],

119 Sobre esta cuestión de yorkinos y escoceses, que Zalce califica de "masonería fuera de su función específica" remito entre otros al propio Zalce y Rodríguez, *Apuntes para la Historia*, 55-129. Vázquez Semadeni, "La masonería mexicana en el debate público, 1808-1830", en *La masonería española en la época de Sagasta,* coord. Ferrer Benimeli (Zaragoza: Gobierno de Aragón, 2007), Tomo II, 861-882. León Zeldis Mandel, "Joel Poinsett. Masón, diplomático y revolucionario", en *La Masonería en Madrid y en España del siglo XVIII al XXI*, coord. Ferrer Benimeli (Zaragoza: Gobierno de Aragón, 2004), Tomo I, 479-488. Joel Poinsett, *Notas sobre México* (1822) (México: Ed. Jus, 1950). Poinsett, *Exposición de la conducta política de los EE.UU. para con las nuevas repúblicas de América* (México: Imprenta de la Ex-Inquisición, 1827), 16 páginas. Lorenzo Zavala, *Terribles cargos contra el ministro Poinsett* (México: Impr. Martín Rivera, 1827), 8 págs. Ramón Gamboa, *Representación del C. síndico Lic. *** al ayuntamiento de esta capital. Suplicándole pida al gobierno despida de la república al Mr. Joel Poinsett, enviado de los Estados Unidos del Norte* (México: Imprenta de Alejandro Valdés, 1829), 15 páginas.

120 (México: Imprenta del Supremo Gobierno, 1826), 25 páginas.

121 (México: 27 diciembre 1826).

122 (México: Imprenta del Aguila, dirigida por José Ximeno, 1826).

123 (México: Imprenta de la Oficina del Aguila, dirigida por José Ximeno, 1826).

124 (México: Impreso en la Oficina del Aguila, dirigida por José Ximeno, 1826).

125 (México: Imprenta del ciudadano Alejandro Valdés, 1826), 11 págs.

126 Cuyo autor se define "el enemigo de los masones y defensor de patria" (México, Oficina de la testamentaría de Ontiveros, 1827), 12 págs.

¿Quién ha causado más daños, los frailes o los masones?[127],
Infamias de los yorkinos presentadas a la patria[128],
Infamias de los escoceses que conspiraron en la patria, o sea, respuesta al impreso titulado infamias de los yorkinos[129],
Lista de los escoceses y apunte de sus maldades[130],
Plan de los yorkinos para centralizar el gobierno[131],
Hoy truenan los escoceses como Judas en la gloria, y
Quedaron los escoceses como el que chifló en la loma[132].

A estas se añadieron –además de la prensa que es fundamental– otras que alcanzaron gran difusión popular, ya que estaban concebidas a modo de diálogos:

El primo de Dª Tecla de pascuas a los masones. Diálogo entre D. Celedonio y D. Eustaquio[133],
Algo de masones, o sea diálogo entre un filósofo y una maestra (primera parte)[134],
Algo de masones o sea segunda parte del diálogo entre doña Tecla y D. Canuto[135],
Algo más de masones o sea diálogos entre un filósofo y una maestra de amiga[136],
Religión sin fanatismo o sea análisis de los masones. Diálogo entre un tío y su sobrino[137].

Aparte de diálogos y enfrentamientos entre yorkinos y escoceses, en 1827 se publicó el *Extracto de la discusión del dictamen de la Comisión especial del Senado reunida para examinar el Expediente formado sobre logias masónicas*[138], *previo a Proposiciones sobre asociaciones secretas* de Epigmenio de la Piedra[139] y al *Decreto sobre reuniones clandestinas* de Juan de Dios Cañedo[140].

También se adoptaron medidas paralelas en otros lugares de México, como la *Iniciativa de la legislatura de Veracruz sobre extinción de sociedades masónicas*

127 (Guadalajara: reimpreso en la Oficina de Sanromán, 1826).

128 (México: Imprenta de Galván, 1827).

129 (México: Imprenta de la Ex-Inquisición, a cargo de Manuel Ximeno, 1827).

130 (Puebla: reimpreso en La Liberal, 1827).

131 (México: Imprenta a cargo de Martín Rivera, 1826).

132 (México: Oficina de la testamentaría de Ontiveros, 1826, por Simón el Trompetero).

133 (México: Imprenta de Mariano Galván, 1826), 8 págs.

134 (México: Imprenta del Aguila, dirigida por José Ximeno, 1826), 8 págs.

135 (México: Imprenta del Aguila, dirigida por José Ximeno, 1827), 8 págs.

136 (Puebla: reimpreso en la Oficina del C. Pedro de la Rosa, 1827), 8 págs.

137 (México: Imprenta de Palacio, 1826), 6 págs.

138 (México: del 3 al 5 de abril de 1827).

139 (México: Imprenta del Gobierno a cargo de Juan Matute y González, 1828).

140 (México: Imprenta del Supremo Gobierno, 1828).

presentada en Jalapa el 7 de enero de 1828, es decir ocho meses antes de la acordada en octubre de ese año por el congreso de la Ciudad de México.

Efectivamente, ante la presión de los papeles públicos y del propio ejecutivo, los diputados mexicanos aprobaron el 25 de octubre de 1828 la prohibición de "toda reunión clandestina que formara cuerpo o colegio e hiciera profesión de secreto"[141]. Con esta prohibición el congreso mexicano se adelantó en unos días a la prohibición que el propio masón Simón Bolívar hizo pública en Bogotá el 8 de noviembre, a raíz de la cual desaparecieron durante varios años las sociedades secretas, y en particular la masonería, de lo que entonces constituía la Gran Colombia[142]. En el decreto de Bolívar quedan contempladas "todas las sociedades o confraternidades secretas, sea cual fuere la denominación de cada una". Decreto que no puede menos de traer a la memoria otro, anterior en un año, fechado y publicado en Granada el año 1827. Lleva el siguiente título: "Edicto del Ilustrísimo señor Arzobispo de Granada en el que se comunica a todos los fieles de esta diócesis y se manda observar la Real Cédula de S.M. y señores del Consejo, por la que se manda guardar y cumplir la Bula, que en ella se inserta, de nuestro santísimo Padre León XII, en el que se prohíbe y condena de nuevo toda secta o sociedad clandestina, cualquiera que sea su denominación, con lo demás que se expresa"[143]. Y cuyo parecido con lo adoptado por el congreso de México también es significativo al prohibir este "toda reunión clandestina que formara cuerpo o colegio e hiciera profesión de secreto".

Pero quizá lo más interesante de esta cuestión es la fundamentación ideológica que el mismo Bolívar hace en dicho decreto, en especial si tenemos en cuenta que de todos los libertadores o prohombres de la independencia hispanoamericana del único del que consta documentalmente su pertenencia a la masonería es de Bolívar. Dice así dicha justificación de la prohibición de las sociedades secretas:

> Habiendo acreditado la experiencia, tanto en Colombia como en otras naciones, que las sociedades secretas sirven especialmente para preparar los trastornos políticos, turbando la tranquilidad pública y el orden establecido; que ocultando ellas todas sus operaciones con el velo del misterio hacen presumir fundadamente que no son buenas, ni útiles a la sociedad, y por lo mismo excitan sospechas y alarman a todos aquellos que ignoran los objetos de que se ocupan[144].

Unos y otros no hicieron sino seguir el ejemplo de lo adoptado primero

141 Sobre los avatares de esta decisión de los diputados mexicanos y para un mayor detalle de la repercusión que este asunto tuvo en la prensa de la época, especialmente en *El Sol,* Vázquez Semadeni, *La formación de una cultura política republicana*, 303-314.

142 Ferrer Benimeli, "Simón Bolívar y la Masonería", *Revista de Indias* XLIII, no. 172 (julio-diciembre 1983): 631-687.

143 Véase Nota 108.

144 Véase Nota 140.

por las Cortes de Cádiz en el año 1812[145] y después por Fernando VII en 1814, 1823 y en años posteriores[146]. En cualquier caso con estos decretos de Colombia y México se cierra en cierta medida un ciclo: el del protagonismo más ficticio que real de la masonería en el movimiento de insurgencia y de independencia de América hispana en general y de México en particular.

A modo de epílogo o conclusión, y al margen del influjo que el liberalismo de las Cortes de Cádiz pudo haber tenido tanto en la España metropolitana como en la de ultramar, la cuestión que sigue sin resolverse es saber cuál fue en realidad el verdadero papel desempeñado por la masonería en la insurgencia primero y en la independencia de la América hispana después.

Si hemos de ser sinceros es uno de los puntos todavía sin abordar seriamente con un auténtico espíritu crítico exento de cargas afectivas, de filias y fobias, y sobre todo de transposiciones de ideologías posteriores, que más que ilustrar tienden, en no pocas ocasiones, a prejuzgar y calificar con criterios de bondad o malicia hechos que deberían ser expuestos con verdadera objetividad, al margen de toda tendencia mitificadora, y en especial al margen de una concepción maniquea de la historia.

Lo que sí está fuera de toda duda es la importancia que tuvo en el movimiento de insurgencia e independencia la creación y difusión de un imaginario masónico (más anti que pro) que, al igual que en la España metropolitana, fue debido en gran medida a la publicística eclesiástica y política de edictos y condenas antimasónicos –incluidas las papales– que la historiografía posterior ha demostrado estaban basadas en una increíble falta de información y conocimiento de la propia masonería que atacaban. Estamos ante lo que el profesor Marco Antonio Flores Zavala, de la Universidad de Zacatecas, México, define como actos paradójicos que anuncian la posible presencia de una asociación secreta, que no se sabe qué es y para qué, pero que se sospecha que es conspirativa contra los tronos y sobre todo contra la religión. Prohibiciones que además provienen de Roma y de España para prevenir de un problema inexistente en México, llevando a cabo "la persecución de una ausencia"[147].

Este imaginario de la masonería fue transmitido sobre todo a raíz de la libertad de imprenta concedida por las Cortes de Cádiz en 1812, por una abundante literatura de folletos, pasquines, prensa y libros que hicieron protagonista de hechos históricos a una masonería inexistente cuya revisión, con motivo del bicentenario de la independencia nos hemos planteado a un lado y otro del Atlántico en un marco geopolítico que tiene tantos aspectos comunes y al mismo tiempo diferentes. La

145 Véase nota 59.

146 Todavía el 12 de julio de 1828 se hacía pública la real orden de Fernando VII por la que se excluía de los grados académicos, licenciaturas, honores o destinos públicos a cuantos hubieran pertenecido a sociedades secretas. *Gaceta de Madrid* 91, 29 de julio de 1828.

147 Marco Antonio Flores Zavala, "Los ciclos de la masonería mexicana. Siglos XVIII-XIX", en *La Masonería en Madrid y en España del siglo XVIII al XXI*, coord. Ferrer Benimeli (Zaragoza: Gobierno de Aragón, 2004), Tomo I, 489-501.

masonería en abstracto fue utilizada como arma arrojadiza en función de los intereses y del momento histórico, por liberales y serviles, bonapartistas, revolucionarios y monárquicos, independentistas y borbonistas, constitucionales y republicanos, y lo fue en las dos Españas, la europea y la americana, en las que curiosamente no había masonería, pero sí una enraizada antimasonería.

Y, al igual que ocurre con tantos otros hechos históricos, nos preguntamos si la masonería hizo la independencia americana, que es uno de los mitos geopolíticos más arraigados, o más bien se benefició de dicha independencia, ya que fue a partir de ella cuando se pudo organizar y desarrollar de una forma orgánica[148].

148 Frau Abrines, Lorenzo y Rosendo Arus Arderiu, *Diccionario Enciclopédico de la Masonería* (México: Ed. del Valle de México, 1977), especialmente el Tomo IV. Como complemento indispensable a este trabajo remito al excelente estudio *La Independencia de México, temas e interpretaciones recientes,* coords. Alfredo Ávila y Virginia Guedea (México D.F.: UNAM, 2007).

MASONERÍAS EN CUBA DURANTE EL SIGLO XIX[1]

Eduardo Torres-Cuevas
Universidad de La Habana

Cuba no sería, precisamente, un ejemplo de la inexistencia de un trabajo sistemático sobre la historia de la masonería y su incidencia en los procesos de conformación nacional. Desde mediados del siglo XIX, una amplia y continuada labor de captación y difusión masónicas y de críticas y ataques a la institución, originó una extensa bibliografía compuesta por libros y folletos, a lo cual debe añadirse numerosos artículos y revistas periodísticos. Sin embargo, la calidad resulta muy variada. Incluso, la fidelidad de la información con respecto a los hechos históricos aparece, a veces, intencionalmente tergiversada por razones sectarias, ya sean a favor o en contra de la institución. No obstante, la masonería cubana mantuvo un esfuerzo serio en tratar de producir obras que, presentando rigor en sus contenidos, informaciones e interpretaciones, permitieran respaldar su papel dentro de la sociedad, la cultura y el ámbito político nacional. Así, pues, una vez desechada la folletería propagandística y de mala calidad, el estudioso de la masonería cubana puede encontrar un conjunto de obras que permite hablar de una tradición intelectual sobre el tema. En ello influyó que, durante el siglo XX, la institución gozó de prestigio por su supuesta participación en las guerras de independencia y por la difusión de sus principios fraternales, filantrópicos y éticos, asociados a los ideales republicanos, democráticos, laicos y en contra del racismo. A ello hay que añadir que la masonería ha funcionado regularmente en Cuba sin recibir persecuciones o prohibiciones e, incluso, logrando, durante determinadas etapas, la supremacía de sus postulados sociales como sucedió entre 1902 y 1933.

El lugar de las instituciones masónicas en Cuba no puede relegarse ni subestimarse. Durante los siglos XIX y XX, estas tuvieron un papel relevante en la historia política, social, religiosa y cultural cubana. Con este trabajo solo pretendo presentar un somero bosquejo que aproxime a los interesados al valor que tienen en la formación y desarrollo de mi país las instituciones masónicas. A la vez, no se pretenda encontrar en su contenido el estudio de aspectos específicos, los cuales no resulta posible tratar aquí por la brevedad del espacio y para evitar el riesgo de cometer graves ausencias.

ACERCA DE LOS ORÍGENES DE LA MASONERÍA EN CUBA

Debo confesar que, pese a mi interés en lograr indicios con respecto a la posible existencia de la masonería obrero-artesanal, operativa, en los

[1] Este trabajo es una versión revisada y corregida del artículo publicado en la *REHMLAC* 3, no. 2 (diciembre 2011-abril 2012): 66-105.

siglos XVI y XVII en Cuba, hasta ahora no han aparecido datos documentales o monumentales que permitan confirmar su presencia en esos siglos. Mas es una búsqueda que hay que continuar, por lo que seguimos investigando las cofradías establecidas en Cuba. Lo cierto es que el control de la Iglesia católica sobre ellas resultaba muy estrecho. A ello hay que añadir la pobreza de las construcciones de monumentos e índole religiosa en esas centurias. Esto lo escribí en 1975. Pero al revisar el texto, me veo obligado a agregar que, recientemente, el historiador de la Ciudad de La Habana, Eusebio Leal Spengler me mostró signos en las piedras del convento de San Francisco, de La Habana, de carácter masónico operativo. Esa construcción data de la primera mitad del siglo XVIII. Estos descubrimientos abren interrogantes nunca antes planteadas. Por lo menos, dos cosas pueden afirmarse: primero, los signos se corresponden con los mismos que efectuaban los constructores en piedra (masones operativos) en Europa, según pude comprobar al comparar estos signos con los que aparecen en la obra de Jean Louis Van Bell[2]. Estas marcas se efectuaban en las piedras, en ocasiones, para saber el lugar y la forma en que debían colocarse; en otras, eran la marca del constructor, una especie de firma, que permitía saber cuál era el trabajo efectuado por él y así poderlo cobrar. En segundo lugar, tenemos la prueba de la presencia de esta masonería en las primeras construcciones de monumentos cubanos desde los inicios del siglo XVIII. Nuevos estudios podrán aclarar su origen y significado.

Mucho más inquietante y atractiva resulta la situación en el siglo XVIII con respecto a la masonería especulativa. Sabido es que comerciantes, marinos y agentes ingleses, después de la fundación de la Gran Logia Unida de Inglaterra, en 1717, difundieron por el mundo la masonería. De igual forma, el desarrollo de la masonería francesa contribuyó a esa difusión. Cuba estuvo en el centro de las pugnas imperiales y del comercio, a veces legal, a veces ilegal, entre estas potencias en América; en particular, en el convulso Caribe. Su contacto fue estrecho con personas de ambas nacionalidades, pero tampoco existe prueba documental de que con anterioridad a 1750 hubiese masones modernos en Cuba[3].

Entre 1751 y 1754 encontré la primera referencia sobre la masonería en Cuba. La ofrece el historiador alemán Joseph Gabriel Findel en su ***Historia de la Francmasonería***. Según este autor, alrededor de esas fechas, la Gran Logia Unida de Inglaterra designó ocho grandes maestros provinciales, entre quienes se encontraba uno para Cuba[4]. Si se observan las fechas y los lugares escogidos se comprueba que eran puntos relevantes en la expansión global del imperio británico o lugares donde tenían importantes intereses económicos o políticos.

2 Jean Louis Van Bell, *Dictionnaire des signes lapidaires Belgique et nord de la France* (París: Éditions Braine le Chanteau, 1984-1994).

3 José Antonio Ferrer Benimeli, "Vías de penetración de la masonería en el Caribe", *REHMLAC* 1 (mayo-noviembre 2009): 2-19.

4 Joseph Gabriel Findel, *Historia de la Francmasonería* (La Habana: Editorial Acacia, 1946), Tomo I, 160. Los lugares que, según este autor, se escogieron para nombrar los ocho nuevos grandes maestros provinciales fueron Carolina del Sur, Gales del Sur, Barbados, América del Norte, Antigua, Sicilia, Alemania, Chester y Cuba.

En el caso de Cuba no puede desconocerse que ello iba paralelo al proceso de preparación inglés para la toma de La Habana. La invasión y ocupación de La Habana en 1762, confirman la relación entre las pretensiones de la Gran Logia Unida de Inglaterra y las del imperialismo británico; aún más, si se tiene en cuenta que por entonces el cargo de gran maestro lo ocupaba lord Carnarvon, íntimamente vinculado a las esferas del gobierno inglés. No obstante, hay suficientes datos para demostrar que esa masonería no llegó a fundar logias en Cuba, pero, a la vez, la mayor de las Antillas es uno de los primeros lugares de América Latina donde la masonería inglesa se planteó crear una gran logia.

De la etapa de la ocupación británica de La Habana data lo que se ha llamado el primer documento masónico "cubano". Este se publicó en la revista masónica inglesa *Ars Quatuor Coronatorum* y se trata de un manuscrito en pergamino de 8,75 pulgadas de largo por 8,5 de ancho, con un sello de lacre rojo y en el relieve un brazo con una cuchara de albañil en la mano. Su texto, escrito en inglés, es el acta de iniciación de un miembro de las tropas de ocupación británicas llamado Alexander Cockburn. Esa iniciación se efectuó en la logia no. 218 del registro de Irlanda[5]. Esta logia pertenecía al regimiento de infantería no. 48, titulado De Webb, comandado por el teniente coronel Teesdale[6].

Con posterioridad al retiro de las tropas inglesas de La Habana, el 8 de julio de 1763, no hay prueba alguna de que quedara funcionando ninguna logia masónica. Ello reafirma la tesis de que los masones que actuaron en esa etapa pertenecían a las tropas de ocupación británicas y no realizaron –o no pudieron realizar– ningún trabajo de captación dentro de la élite cultural habanera. En todo caso, las relaciones fueron personales, escasas y, en no pocos casos, circunstanciales.

En los años que transcurren entre 1763 y 1790, solo hemos hallado un documento en el cual se hace referencia a la masonería. Está fechado el 7 de diciembre de 1769 y se refiere a la excarcelación del inglés John Fitz Gerald, quien había sido enviado por el gobernador de Cuba a la cárcel de Cádiz al serle "ocupado un título de francmasón"[7]. Como puede comprobarse, tampoco en este caso hay relación entre la masonería y las actividades de los criollos de la isla de Cuba.

Una interrogante se presenta en este período. ¿Era posible que existieran, dentro del grupo de poder de la isla, personas vinculadas a la masonería? Queda mucho por estudiar a este respecto. El hecho de que, durante esos años, el gobierno político de Cuba, así como una parte importante de la oligarquía habanera en formación, se vincularan estrechamente al grupo del conde de Aranda en la Península, dio motivos al surgimiento de la hipótesis

5 Francisco de Paula Rodríguez y Gerardo L. Betancourt, *Manual masónico* (La Habana: Imprenta El Siglo XX, 1919). Aurelio Miranda y Álvarez, *Historia documentada de la masonería en Cuba* (La Habana: Molina, 1933), 13.

6 *Documentos, inéditos sobre la toma de La Habana por los ingleses en 1762* (La Habana: Biblioteca Nacional José Martí, Departamento Colección Cubana, s.a.), 104.

7 Ponte Domínguez, *La masonería en la independencia de Cuba*, 11.

de que algunos de sus miembros fueran masones y que, por ende, hayan efectuado tenidas en Cuba. Ello partía de la afirmación de que Aranda era uno de los creadores e impulsores de la institución en España, así como del carácter ilustrado de muchos de los miembros del grupo de poder de la isla. En particular, la idea parecía sostenerse en el hecho de que el gobernador Ambrosio de Funes y Villalpando, conde de Ricla, era primo hermano de Aranda y que el general Alejandro O'Reilly, quien dirigió la reorganización militar de la isla, era tío abuelo de Pedro Pablo O'Reilly, uno de los más poderosos hacendados cubanos y quien, para la década de 1820, era gran maestro del Gran Oriente Territorial Español Americano del rito escocés. Esta hipótesis parece desvanecerse después de los trabajos de José Antonio Ferrer Benimeli, quien aclara la incógnita histórica del conde de Aranda como masón. Si el famoso conde no impulsó la masonería en España, no hay porqué esperar que sus cercanos colaboradores lo hayan hecho en Cuba; por otra parte, el siempre discutido nexo entre ilustrados y masones resulta cada vez menos sostenible. Ni todos los masones eran ilustrados ni todos los ilustrados, masones. Ello explicaría la ausencia documental sobre actividades masónicas en este período. A partir de 1792 se crean las condiciones para la fundación de las primeras logias en la Cuba.

PRIMER PERÍODO DE LA MASONERÍA EN CUBA (1798-1830)

En la década final del siglo XVIII se origina un profundo cambio en las estructuras económicas cubanas con la generalización del sistema agrario de plantaciones con fuerza de trabajo esclava. La sociedad adquiere un marcado acento esclavista, pero, paralelamente, se incrementan el campesinado y las capas sociales intermedias. La oligarquía cubana define su conformación y sus proyecciones. La ilustración, en su expresión española, y la tradición criolla se convierten en las bases del pensamiento y de los proyectos de este núcleo hegemónico. Este contexto se ve fuertemente influido por tres procesos revolucionarios: el norteamericano, el francés –sin dudas, el de mayor incidencia– y el haitiano.

Como consecuencia del levantamiento de esclavos en Santo Domingo, numerosos franceses, hasta entonces residentes en esa isla, se trasladan a Cuba. Con ellos llegaron las primeras logias masónicas que funcionaron en la mayor parte de las Antillas. Esos talleres fueron La Persévérance, La Concorde, L'Amitié y La Bénéfique Concorde. La creación de estas logias puede precisarse en el año de 1798. Las dos primeras se establecieron en Santiago de Cuba y las dos últimas, en la ciudad de La Habana. Sus cartas de constitución, emitidas por el Gran Oriente de Francia, no estaban destinadas a Cuba sino a Santo Domingo. Estos talleres funcionaron manteniendo sus nombres y efectuando sus tenidas en francés. Algunos criollos y españoles se incorporaron a ellas y el efecto de su presencia en Cuba fue profundo y duradero. Con estos talleres también llegó a

Cuba el rito escocés, en el cual trabajaban. Este rito tipificará a la mayoría de los posteriores cuerpos masónicos cubanos. El otro aspecto a resaltar es que esta masonería estaba dentro del campo de influencias del Gran Oriente de Francia y no del de la Gran Logia Unida de Inglaterra, por lo cual tendrá el fuerte influjo del pensamiento social y filosófico del oriente galo[8].

El 17 de diciembre de 1804 se le otorga su carta de constitución a la primera logia masónica creada para Cuba. Llevó el nombre de Le Temple des Vertus Théologales, en francés, y venía funcionando desde 1802 "de la era vulgar". Significativamente, su carta patente, con el número 103, no estaba expedida por el Gran Oriente de Francia sino por la Gran Logia de Pensilvania, por entonces el centro político más importante de los recién creados Estados Unidos de Norteamérica[9]. Esta logia, raramente referida en los libros de historia de Cuba, tiene, sin embargo, un destacado papel en los procesos nacionales cubanos. Su núcleo constituyente original estaba formado por franceses y su primer venerable maestro, Joseph Cerneau, presenta especial interés, pues ha sido señalado por algunos historiadores de la masonería norteamericana como "el masón que más daño hizo a la masonería de los Estados Unidos"[10]. Por el contrario, otros autores masones lo llaman "entusiasta y combativo hermano"[11], mientras que el gobernador de la Isla, Salvador del Muro y Salazar, marqués de Someruelos, le atribuyó "un carácter revolucionario"[12]. Cerneau fue expulsado de la masonería norteamericana en 1813 por el Supremo Consejo de Charleston, Carolina del Sur, pero la logia que creó en Cuba se mantuvo y algunos de sus miembros estuvieron vinculados a las primeras conspiraciones separatistas. Este es el caso de la que encabezó Román de la Luz, miembro de esa logia, junto con otros masones vinculados a ella. Digna de resaltar es la actuación de otro miembro de ese taller, Joaquín de Infante, quien escribió la primera constitución para una república de Cuba independiente, justo el año en que se aprobaba en España la de Cádiz (1812)[13].

A las logias citadas se une, en Santiago de Cuba, el 18 de noviembre de 1805, otra, también emigrada de Haití, que llevaba el nombre de Réunion de Coeurs.

Como ejemplo de la significación que dentro de la sociedad cubana tuvo el funcionamiento de estas logias, valga aquí decir que las céntricas calles habaneras de Amistad, Concordia y Virtudes tomaron esos nombres de las tres logias que funcionaron en la ciudad en este período.

---

8 Agnès Renault, "Los francmasones franceses de la jurisdicción de Cuba al principio del siglo XIX", *REHMLAC* 1, no. 1 (mayo-noviembre 2009): 59-72.

9 Archivo Nacional de Cuba: Fondo Capitanes Generales, leg. 32.

10 Miranda y Álvarez, *La historia documentada*, 30.

11 Ponte Domínguez, *La masonería en la independencia de Cub*a, 14.

12 Miranda y Álvarez, *La historia documentada*, 30.

13 Eduardo Torres-Cuevas, "The Complicated Origins of Cuban Masonry: The Temple of the Theological Virtues", *REHMLAC. Hors série nº1. Special Issue UCLA - Grand Lodge of California* (octubre 2013): 103-113.

El conflicto político español, iniciado con la ocupación francesa en 1808, el estallido de la guerra de independencia española, el movimiento juntista, el proceso constitucionalista de 1812 y las agitaciones políticas del período se reflejaron en Cuba. En particular, el inicio del proceso latinoamericano de independencia marcó seriamente el mundo sociopolítico cubano.

Las logias masónicas que funcionaron por entonces en Cuba, a las cuales nos hemos referido, no estaban bajo la obediencia de ningún cuerpo masónico español. Como consecuencia de la invasión francesa a España, surgió un fuerte movimiento anti-galo, por lo cual muchos franceses que incluso se habían naturalizado en Cuba se vieron obligados a salir de la isla y refugiarse en Luisiana. Con ellos emigraron las logias que habían funcionado hasta 1808. Solo continuó activa El Templo de las Virtudes Teologales, pero ahora con su nombre en español y con una mayoría criolla dentro de sus iniciados. Esta logia logró mantenerse con posterioridad a 1814, cuando, producto de la restauración del Antiguo Régimen en la real persona de Fernando VII, se prohibió expresamente este tipo de organización dentro del imperio hispano mas reaparecerá, después de esos años de actividad secreta, en 1820, como veremos más adelante.

Entre 1814 y 1820, y pese a la vigencia de la real cédula del 19 de enero de 1814, emitida por el consejo de regencia, que creaba el delito de francmasonería en todos los dominios españoles, lo cierto es que crecieron las instituciones y logias masónicas, si bien con carácter secreto. No puede dejarse de señalar que, por su contenido, e independiente de los cuerpos masónicos que las crearon, las nuevas logias sirvieron para afiliar a miembros de distintos sectores de la sociedad criolla. Estas acciones tenían claros perfiles políticos. Dentro de las nuevas logias se destacan dos corrientes. Una independentista y criolla y otra liberal constitucionalista. Estas corrientes pueden comprobarse en numerosos documentos. El propio hecho de afiliarse a una logia en contra de la prohibición oficial constituía, de por sí, una actitud política. Por ejemplo, una famosa denuncia sobre pinturas en las paredes exteriores e interiores de una casa habanera, cuyos datos aparecen expuestos en el *Diario de La Habana* del martes 24 de marzo de 1812, permite comprobar, a través de su descripción, no solo la presencia de la simbología masónica, sino la expresión antiesclavista y americanista patriótica, de lo que sin dudas era el local de una logia en activo. En una parte de la descripción de ese mural aparece lo siguiente:

> A la vuelta de la esquina, un hombre blanco con un negro vestido de camisa rota y calzón largo, postrado a los pies de aquel, a quien abraza por las rodillas. Tiene un libro en la mano y en él: El verdadero patriotismo es un odio profundo a la injusticia y toda especie de arbitrariedad o tiranía. A su pie: El patriota americano amante del hombre, la patria y la verdad. Hay otra figura señalando a un libro y de allí: La santa libertad de la imprenta nos autoriza para hablar y escribir en favor de nuestra justa causa[14].

[14] *Diario de La Habana* 594, 24 de marzo de 1812, 1.

El sábado 15 de abril de 1820 llegó a Cuba la noticia del triunfo del movimiento liberal constitucionalista de Rafael del Riego en España. De inmediato, el capitán general de la isla, don Juan Manuel Cajigal, es obligado a jurar la constitución de 1812 por las tropas españolas de los regimientos de Málaga y Cataluña que estaban de tránsito en La Habana para partir a combatir a las fuerzas independentistas latinoamericanas. En pocos días surgieron a la luz pública varias logias masónicas y sociedades secretas no masónicas, pero que imitaban las estructuras y formas organizativas de las primeras. Por el número de logias y sociedades, así como por su numerosa membresía resulta lógico pensar que muchas de ellas venían funcionando desde los años anteriores. Dos cuerpos masónicos se constituyeron aprovechando las libertades promulgadas. Ellos fueron la Gran Logia Española de Antiguos y Aceptados Masones de York –cuyos miembros comenzaron a llamarse yorkinos– y el Gran Oriente Territorial Español Americano del Rito de Escocia –escoceses– . Entre las sociedades secretas no masónicas, pero que adoptaban formas de organización masónicas, por lo que muchas veces se confundieron con la institución, en este período actuaron las siguientes: comuneros, carbonarios, artilleros, Cadena Triangular, soles y Caballeros Racionales. Cada una de estas instituciones y organizaciones, masónicas o no, respondían a concepciones políticas diferentes.

La Gran Logia Española de Antiguos y Aceptados Masones de York quedó oficialmente constituida el 30 de noviembre de 1820. Esta masonería tenía en la época en el continente americano determinadas características, que debo referir someramente. Su centro de expansión era Estados Unidos, y, en especial, Pensilvania. El contenido de sus liturgias y la proyección de sus principales figuras, tenían una clara connotación liberal –en la versión estadounidense y no española–, protestante –y, por ende, de profunda crítica al catolicismo y a sus contenidos éticos y sociales– y fuertemente americana –más norteamericana que hispanoamericana–. Bajo la consigna de extender "el área de la libertad", los yorkinos norteamericanos intentaban influir en el desarrollo del movimiento independentista latinoamericano; en particular, en México y Cuba[15], regiones estas últimas que estaban en los planes norteamericanos de expansión territorial.

La creación de logias yorkinas en la América hispana estuvo vinculada, entre otros, con el agente secreto y confidencial del gobierno de Estados Unidos, Joel Robert Poinsett. En particular, este agente actuó de manera decidida en la creación de la masonería yorkina en México y estuvo en Cuba justamente en los años en que surge esta en la Isla. Entre los papeles de Poinsett se encuentra una carta fechada el 14 de octubre de 1825 en la cual confirma el carácter político del yorkismo impulsado por los estadounidenses y su papel personal en la creación de esta masonería en México:

15 María Eugenia Vázquez Semadeni, "La Gran Legión del Águila Negra. Documentos sobre su fundación, estatutos y objetivos", *Relaciones* XXVIII, no. 111 (2007): 143-166. Carlos Francisco Martínez Moreno, "La Sociedad de los Yorkinos Federalistas, 1834. Un acercamiento hermenéutico a sus estatutos y reglamentos generales a la luz de la historia de la masonería", *REHMLAC* 1, n. 1 (mayo-noviembre 2009): 212-233.

> Con el propósito de contrarrestar la acción del partido fanático en esta ciudad se refiere a Ciudad de México y, si no era posible, difundir en mayor grado los principios liberales entre quienes tienen que gobernar este país, incité y ayudé a cierto número de personas respetables (...) a formar una Gran Logia de Masones –Yorkinos–[16].

Si bien en los papeles de Poinsett no se encuentran referencias directas a la masonería yorkina cubana como las que hace sobre México, no hay duda que existían puntos comunes entre ambas instituciones y que el agente norteamericano estuvo muy activo en la consecución de la anexión de Cuba a Estados Unidos[17]. La gran logia yorkina cubana se constituyó con un grupo de logias que venían funcionando con anterioridad a su creación, pero, de manera significativa, todas fundadas por grandes logias norteamericanas: dos por la de Pensilvania –de donde era Poinsett– y una por la de Carolina del Sur. La autorización para su creación provino de la Gran Logia de Pensilvania.

Por la lista de las personas que participaron en la constitución de la gran logia yorkina se deduce que las logias que representaban venían funcionando desde años anteriores, solo que clandestinamente. Este acierto se confirma por el número de exvenerables maestros que aparecen en la lista del documento. Pese a que en el capítulo primero, artículo primero, de su reglamento general se estipula que "El buen Masón no debe mezclarse en conspiraciones contra el Estado: debe ser fiel y obediente a las autoridades del país de su residencia: debe ser ciudadano pacífico y tranquilo"; en ese mismo capítulo y artículo se señala: "El amor a la patria será el primer objeto que ocupe su corazón. Todo sacrificio es nada en comparación de cuanto ello vale y merece"[18].

A pesar de los enunciados anteriores, los yorkinos sí tuvieron una activa participación política y era común en la época atribuirles la condición de "partido de los criollos"[19]. Los yorkinos exigían un conjunto de requisitos para poder integrar su organización y que están resumidos en el artículo 75 del citado reglamento:

> Para ser recibido masón no sólo son necesarios los requisitos que se expresan en artículo primero (creer en el Gran Arquitecto del Universo y no haber delinquido) sino que el individuo que aspire a ello no debe ser pobre de solemnidad: ha de gozar de pública buena reputación: debe tener veintiún años cumplidos por lo menos: de nacimiento libre: sin falta de miembro alguno: sin deformidad de su figura: de

16 José Fuentes Mares, Poinsett, *Historia de una gran intriga* (México: Editorial Jus, 1951), 103. Para una mayor claridad en las acciones de Poinsett puede verse Joel Robert Poinsett, *Notas sobre México*, ed. Eduardo Enrique Ríos, trad. Pablo Martínez (México: Editorial Jus, 1950).

17 En la Biblioteca del Congreso de Estados Unidos donde obran los papeles de los papeles Poinsett, se encuentran, entre otras, las cartas que le dirigió al padre Félix Varela, en las cuales trataba de incitar el anexionismo en Cuba.

18 Una reproducción del documento del cual hemos tomado los fragmentos citados, puede hallarse en Miranda y Álvarez, *La historia documentada*, 43-44.

19 Félix Varela, *Escritos Políticos* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1977), 122.

organización perfecta en sus sentidos: que no sea eunuco: ni se admitirán mujeres[20].

Según un documento del 5 de marzo de 1822, ya para esa fecha la gran logia yorkina contaba con treinta logias establecidas: siete por la de Pensilvania, dos por la de Carolina del Sur y tres por la de Luisiana. Las dieciocho restantes, hasta ahora, no se sabe ni cómo ni cuándo se establecieron[21]. Pero es lógico pensar que se crearon o se regularizaron por la propia gran logia establecida en Cuba.

El otro cuerpo masónico que funcionó en estos años, el Gran Oriente Territorial Español Americano del Rito de Escocia, había comenzado a constituirse con anterioridad a la gran logia yorkina. Tuvo su base en el gran consistorio para el grado 32 creado en La Habana el 2 de abril de 1818 por el coronel de origen francés, Luis Juan Lorenzo D'Clouet [22]. La autorización vino del Gran Oriente de Francia. Sus logias constitutivas estaban relacionadas con dicha gran logia y lo eran Unión Fraternal y Rectitud en La Habana; y Divina Pastora en Matanzas. Poco después se fundó la Constante Sophie. Oficialmente, el Gran Oriente Territorial empezó sus trabajos el 14 de mayo de 1821. Su dirección inicial quedó constituida por un grupo de oficiales y comerciantes españoles de La Habana. A diferencia de los yorkinos, en sus inicios, los miembros de este cuerpo eran esencialmente españoles, por lo cual se le dio en llamar el "partido de los peninsulares". También como rasgo diferenciador de los yorkinos estaba la influencia francesa en sus liturgias, aunque eran de iguales principios liberales. Resultaron sobresalientes los debates entre los dos cuerpos masónicos, muchos de ellos públicos. Lo más significativo del proceso del Gran Oriente Territorial está en que, durante el año 1822, comenzó a cambiar notablemente su composición y a mediados de ese año se impusieron los criollos. Estos tenían la característica de pertenecer a algunas de las familias más encumbradas del país. La gran maestría recayó en el poderoso conde de O'Reilly. Una de sus figuras más relevantes, Nicolás de Escovedo, era discípulo y cercano colaborador de Félix Varela y del obispo de Espada.

Las diferencias iniciales entre ambos cuerpos masónicos llevaron a mutuas acusaciones, pero el creciente dominio de los criollos provocó que tanto el uno como el otro fueran acusados de pretender la independencia del país. En uno de los documentos escoceses de la época se encuentra el siguiente párrafo:

> También consideró la Cámara que en estos momentos no debemos dar pábulo a que la malicia, el rencor y la venganza sigan el plan que tan a descubierto se ha puesto en ejecución; esto es, atribuir ideas y planes de independencia política, cuando sólo se ha tratado, ni ha podido tratarse de otra, que la masónica, y de esta porque así lo exige nuestro decoro, el bien de esta Isla, y el verdadero conocimiento de la masonería en la

[20] Miranda y Álvarez, *La historia documentada*, 30.

[21] Miranda y Álvarez, *La historia documentada*, 30.

[22] Biblioteca Nacional José Martí, Sala Cubana, *Colección Manuscritos Vidal Morales,* Tomo V, no. 43.

Península[23].

Si bien no había una conspiración independentista dentro de los escoceses, sí es cierto que se negaban a admitir la dependencia masónica cubana de los cuerpos existentes en España. Lo que puede explicar estas diferencias –sobre todo, si se tiene en cuenta las personalidades dirigentes del simbolismo escocés– parece estar, en primer lugar, en el caos en que estaba inmersa la masonería española; a ello se añadía la pugna que la oligarquía habanera sostenía contra los liberales peninsulares y, en particular, con los comerciantes de Cádiz. Esto se reafirma al estudiar los documentos no masónicos del conde de O'Reilly, un súbdito decidido del rey Fernando VII. Los escoceses aspiraban a la soberanía de su gran oriente, según las estrictas formulaciones de las constituciones masónicas. Para 1823, yorkinos y escoceses intentaron una unión que no llegó a ser efectiva, debido a la caída del régimen constitucional y la reinstauración del absolutismo.

Una referencia especial en estas notas merecen las sociedades secretas no masónicas de claros perfiles políticos, pero que no pocas veces se citan como organizaciones masónicas. Estas pueden agruparse de la forma siguiente: comuneros, carbonarios y artilleros. Pese a sus diferencias en España, en Cuba mantenían cierta unión e, incluso, cooperación, debido a estar constituidas por oficiales del ejército o por comerciantes españoles que se hallaban enfrentados a las tendencias de los criollos; por su parte, la cadena triangular –que actuaba en la ciudad de Camagüey–, los Caballeros Racionales[24] –que lo hacía en la ciudad de Matanzas– y los soles –cuyo centro radicaba en La Habana–, eran de claras proyecciones independentistas. Numerosos indicios llevan al criterio de que estas tres organizaciones actuaron de manera coordinada y, a la vez, vinculadas al movimiento bolivariano de independencia latinoamericana[25]. Baste aquí señalar que los soles –también conocidos corno los soles y rayos de Bolívar– se fundaron por tres destacados latinoamericanos residentes en Cuba por entonces: el argentino José Antonio Miralla –quien moriría, tiempo después, cuando intentaba realizar una invasión independentista a Cuba–, Vicente Rocafuerte –posteriormente, presidente del Ecuador independiente– y el colombiano José Fernández Madrid –quien había sido presidente de la primera república de ese país–, todos de destacada participación en el movimiento emancipador latinoamericano[26]. Por su parte, el peruano Manuel Lorenzo Vidaurre también estuvo vinculado a la cadena triangular en la ciudad de Camagüey.

23 Rodríguez y Betancourt, *Manual masónico*, 22.

24 Ferrer Benimeli, « Les Caballeros Racionales, les loges lautariennes et les formes déviées de la Franc-maçonnerie dans le monde hispanique », en ***Les révolutions ibériques et Ibéro-Américaines à l'aube du XIXe siècle*** (París: Editions CNRS, 1991).

25 Rogelio Aragón, "Contra el Estado: Masonería, Sociedades Patrióticas e Inquisición en la Nueva España entre la Revolución Francesa y la Revolución de Independencia", *REHMLAC+* 8, no. 2 (diciembre 2016-abril 2017): 14-36.

26 Torres-Cuevas, *Historia de la masonería cubana. Seis ensayos* (La Habana: Imagen Contemporánea, 2005), 163.

Sobre las características de los soles escribió el propio Rocafuerte:

> Existía en La Habana una sociedad muy secreta que estaba en correspondencia activa con otra de Caracas, y que presidía el doctor J. Fernández Madrid, muy conocido entre nosotros por sus virtudes, sus distinguidos talentos, y sincero patriotismo: él me hizo el honor de iniciarme en los misterios de esta patriótica asociación[27].

Otro factor vincula a estas sociedades secretas con las logias lautarinas del cono suramericano. El nombre completo de estas últimas era Logia Lautaro o de los Caballeros Racionales. ¿Era casual que la logia de Matanzas se llamara también de los Caballeros Racionales? Aún más, las letras de la leyenda mística de las logias lautarinas era U.F.V. (Unión, Fe, Victoria) y la de los soles era U.F.V. (Unión, Firmeza, Valor). El general venezolano José Antonio Páez afirmó en sus memorias: "En el año 23 el Ministro de la Guerra, señor Pedraza, había autorizado a Don Pedro Hojas para las operaciones del corso y para entenderse con los habitantes de Cuba, a fin de fomentar la revolución que en aquella isla se conoce con el nombre de 'Soles de Bolívar'"[28].

Como puede observarse, tanto los carbonarios, comuneros y artilleros como los Caballeros Racionales, la cadena triangular y los soles, no eran instituciones masónicas, sino organizaciones de fines políticos específicos, si bien adoptaban formas de iniciación, organización y estructuras que tomaban como modelo a la masonería.

La caída del régimen constitucional en 1823 estuvo acompañada por la prohibición de la masonería y de las demás organizaciones referidas en la real cédula del 1° de agosto de 1824. No obstante, el capitán general de Cuba, Francisco Dionisio Vives, tuvo que actuar con sumo cuidado, no exento de energía, para dominar la insubordinación de las logias existentes en la isla. La gran logia yorkina cursó a sus afiliadas una circular para conocer si estaban dispuestas "a declarar y sostener la Constitución en esta Isla en el caso probable de sucumbir la Península al sistema despótico protegido por el Gobno [sic] Francés"[29].

De igual forma, en La Habana hubo logias que agitaron el estandarte de la desobediencia. Pero, en unos casos mediante la persuasión y en otros a planazos de machete, como en el caso de una logia del pueblo habanero de Vereda Nueva. Vives logró la disolución, o por lo menos la inactividad, de los grupos masónicos y de algunas de las sociedades secretas –en la mayoría de las cuales tenía infiltrados agentes suyos–[30]. Poco después conoció de la conspiración

27 José Antonio Fernández de Castro, José Fernández Madrid, *prócer colombiano de la independencia de Cuba* (La Habana: Colección Órbita, UNEAC, 1966), 213-214.

28 Julián Vivanco, José Antonio Miralla. *Precursor de la independencia de Cuba* (La Habana: Editorial El Sol, 1958), Tomo I, 38.

29 Ponte Domínguez, *La masonería en la independencia de Cuba*, 25.

30 Ponte Domínguez, *La masonería en la independencia de Cuba*, 32.

de los soles que también abortó y más tarde, en 1829, la de la Gran Legión del Águila Negra, que ya para entonces prácticamente se había disuelto sin llegar a actuar[31]. Sobre esta última conspiración existen documentos suficientes que indican que estaba relacionada con miembros del rito yorkino, pero era independiente de él. Su centro radicaba en México; y su figura principal, que aparecía como varón fuerte o protomédico de Londres, era el presidente de la nación azteca, Guadalupe Victoria[32]. La legión actuó mientras duró el conflicto armado entre México y España, pero cuando este comenzó a disminuir, el apoyo que recibían sus miembros decreció hasta que, ya para 1826, solo existía de nombre. La ineficacia tanto de los soles como del Águila Negra se debió a que sus programas de separación política de España se basaron en la acción de ejércitos continentales independentistas en Cuba –en un caso del venezolano y en otro del mexicano– y nunca en la capacidad propia para lograr la independencia y sostenerla con posterioridad.

Quizás el período más discutido de la historia de la masonería cubana resulta el que acabamos de referir, si bien es el que dejó una huella menos profunda en la historia de la institución en Cuba. La importancia ha recaído en la discusión acerca de la acción social de la masonería, sus fundamentos y su papel histórico. Algunos autores, como de Paula Rodríguez y Betancourt, afirman que resulta injusta "la acusación de conspiradora con que (...) a menudo se tacha a la masonería cubana"[33]; otros, como Ponte Domínguez, sostienen: "Podrá apreciarse a lo largo del siglo XIX cubano que los masones criollos fueron, en todo tiempo, ora en el seno de las logias fraternales o en el exterior, los principales conspiradores por la independencia de la Isla"[34]. Ambos autores eran masones, aunque entre sus obras media una generación. Creo, ante todo, que la historia de la masonería cubana tiene etapas y períodos como los tiene la historia de la masonería universal. Ello no solo está determinado por los tiempos históricos, sino también por la evolución misma de las ideas y prácticas masónicas. Si bien los principios generales de la institución se formularon en los inicios del siglo XVIII, durante el proceso de creación de la Gran Logia Unida de Inglaterra, a lo largo de ese siglo y durante los primeros años del XIX no solo se desarrollan los sistemas de grados sino los ritos mismos, creándose un campo de tensión entre la etnicidad masónica y sus formas de concretización práctica. De aquí que no siempre se supiera delimitar el espectro del accionar masónico y la praxis política. La identificación con la ilustración –de la cual la masonería es hija legítima– y en algunas tendencias con el liberalismo, explica que para muchos dentro y fuera de la institución

31 Roque Garrigó, *Historia documentada de la Conspiración de los Soles y Rayos de Bolívar* (La Habana: Editorial El Siglo XX, 1929), 260.

32 Adrián del Valle, *Historia documentada de la Conspiración de La Gran Legión del Águila Negra* (La Habana: Editorial El Siglo XX, 1930), 100-120. Vázquez Semadeni, "La Gran Legión del Águila Negra", 143-166.

33 Rodríguez y Betancourt, *Manual masónico*, XVIII.

34 Ponte Domínguez, *La masonería en la independencia de Cuba*, 10.

no resultara comprensible que, si bien se compartía una misma concepción, el área de acción fuese diferente. A lo anterior hay que añadir las circunstancias específicas de países y épocas que marcaron no ya las tendencias generales, sino las específicas de áreas completas y de medios sociales. Ello resulta especialmente visible si se observan, de manera comparativa, las tradiciones masónicas latinoamericanas y estadounidenses, o inglesas y francesas.

Aunque no es este el lugar –ni nuestro objetivo en estas notas– para analizar el nexo de la masonería en el interior de determinados grupos de poder, cabe indicar que esa presencia ha variado en el transcurso de los siglos XIX y XX, signando este proceso un sistemático declive en su influencia y presencia. El período que aquí tratamos constituye uno de los que marca precisamente un mayor nexo con las esferas de presión política. Tampoco podemos, aunque es uno de los aspectos de mayor significación en el estudio de esta etapa de la masonería cubana, dedicar espacio al papel de las instituciones masónicas en este período en la difusión del pensamiento liberal-republicano y, con él, en el desarrollo de las concepciones laicas para una sociedad democrática. Lo que resulta necesario establecer acerca del periodo indicado es la existencia de dos corrientes diferentes dentro de la masonería, si bien presentadas como diferencias de ritos. La primera, la yorkina, de marcada influencia protestante, laica, norteamericana y bíblica; la segunda, la escocesa, presenta una tendencia latina, laica y sin contenidos antirreligiosos católicos. Ambas se rigen por los principios universales de la masonería, pero presentan un marcado acento político –de corte liberal, no tanto en sus reglamentos como en la documentación que acompaña sus acciones–. Por otra parte, se hace necesario deslindar de la masonería la presencia de las sociedades secretas de corte político que en la época asumen elementos masónicos o imitan rasgos de estas instituciones; estas ausencias, así como la inexistencia de los que serían los partidos políticos modernos o la presencia de otros modos de sociabilidad, desaparecerán con posterioridad. El error ha estado en confundir la una, la masonería, con las otras, las sociedades secretas de contenidos políticos. Lo que dividió a los masones entre sí y a estos de las sociedades secretas, fue la defensa de los intereses, perspectivas y proyectos de sociedades nuevas opuestas al Antiguo Régimen que estaban detrás y por encima de los lugares comunes del movimiento constitucionalista. Las inquietudes políticas, de las cuales no escaparon las logias masónicas en este período, no constituyeron la única de otras etapas de la masonería en Cuba.

SEGUNDO PERÍODO DE LA MASONERÍA EN CUBA (1830-1868)

Entre 1830 y 1857 en Cuba no hubo ningún cuerpo masónico regular o irregular establecido. A pesar del ascenso del movimiento liberal en España, no se autorizó la actuación de cuerpos masónicos. En realidad, Fernando VII había creado el delito de francmasonería, por lo cual esta era perseguida en

los reinos y colonias españoles. La tensión fue decreciendo paulatinamente y, ya para la década de 1830, el gobierno liberal moderado de Francisco Martínez de la Rosa disminuyó las sanciones por el delito de francmasonería en el real decreto de 23 de abril de 1834. Sin embargo, en el código penal siguió existiendo ese cuerpo delictivo. Esta situación no invalidó la activa y permanente presencia de masones en la isla.

Otra de las características de la etapa es la entrada de cubanos en instituciones masónicas extranjeras; en lo fundamental, de Estados Unidos, México y Francia. De igual manera, funcionaron varias sociedades secretas, cuyos objetivos eran la separación de Cuba de España. Como en el período anterior, estas organizaciones políticas adoptaron formas de iniciación y estructuras masónicas, por lo cual también se han identificado erróneamente con la institución. Algunas tenían un fin independentista, pero otras, un objetivo anexionista con respecto a Estados Unidos. Entre esas organizaciones pueden citarse la Sociedad Libertadora de Puerto Príncipe, la Orden Estrella Solitaria, La Unión (cuyo nombre refleja el deseo de sus miembros de anexionar Cuba a Estados Unidos), entre otras. Algunas de estas organizaciones se autodenominaron "logias", por la forma en que se organizaron y por exigir el requisito de iniciación. Al estudiar sus contenidos puede observarse su carácter político; incluso en algunas se presenta la dualidad de expresarse como "masones" y como partidarios del separatismo. No obstante, ni se habían constituido dentro de los preceptos de la "regularidad" masónica ni respetaban algunas de las formulaciones de las constituciones establecidas. Durante el período de auge del movimiento anexionista, entre 1848 y 1855, aumentaron los grupos conspiradores que casi siempre asumían la forma organizativa de la masonería. En esta etapa, producto de una crisis en el proceso de desarrollo de la conciencia patriótica cubana, se aprecia una fuerte influencia norteamericana y de ello no escaparon algunos de los partidarios y miembros de la masonería[35].

El triunfo de la Unión Liberal en España en 1855 y el nexo de sus principales figuras con la oligarquía cubana, en lo fundamental los generales Leopoldo O'Donnell y Jorris, José Gutiérrez de la Concha e Irigoyen, Domingo Dulce y Garay y Francisco Serrano y Cuenca Guevara Domínguez –todos ocuparon el gobierno superior político de Cuba–, permitieron el desarrollo del movimiento reformista en Cuba y la apertura de la sociedad a ciertas libertades de prensa, políticas y sociales. En 1857, y gracias a las nuevas condiciones, se establecieron las dos primeras logias, Fraternidad no. 1 y Prudencia no. 2, ambas en la oriental ciudad de Santiago de Cuba, las cuales darían vida a las nuevas instituciones masónicas.

A diferencia de la situación que existía hasta 1855 con la preponderancia de la influencia norteamericana, estas logias presentaron una fuerte tendencia

35 Una explicación de este proceso puede verse en Torres-Cuevas, *De la Ilustración reformista al Reformismo liberal* (La Habana: Instituto de Historia de Cuba. La Colonia, Editora Política, 1994), 314-394.

española, por lo que trataron de agregarse al Gran Oriente Hespérico Reformado de España. Empero, no lograron establecer esa relación, porque en ese momento ya no existía[36]. En realidad, la situación era que no había ningún cuerpo masónico en la península. El Gran Oriente Nacional de España surgió seis años después de la cubana masonería de Colón. Como el objetivo de estas primeras logias fue, desde el principio, constituir una gran logia para la isla de Cuba, recurrieron a una de las figuras más apasionantes y controvertidas de la historia de la masonería norteamericana, Albert Pike, por entonces gran comendador del Supremo Consejo del Sur de Estados Unidos para el rito escocés antiguo y aceptado. Como estaba estipulado que para crear una logia se necesitaba la existencia de por lo menos tres talleres masónicos, el 18 de noviembre de 1859 se creó la logia de San Andrés no. 3, también en Santiago de Cuba. El 5 de diciembre de ese año se reunieron las tres logias para constituir su cuerpo masónico rector que llevó el nombre de Gran Logia de Colón[37].

Con fecha anterior, el 26 de marzo de 1859, el cubano de ascendencia francesa, Andrés Cassard[38], residente en Estados Unidos, fue autorizado para crear los cargos, grados y cuerpos masónicos superiores del rito escocés en Cuba. De forma extraña, e independientemente de los poderes dados a los santiagueros para crear la gran logia, Albert Pike y Albert G. Mackey –este último autor de una de las obras de jurisprudencia masónica más importante y acaso de mayor incidencia en Cuba– daban estos poderes. En el mismo mes de diciembre de 1859, Cassard llegó desde Nueva York a Santiago de Cuba y el 27 de ese mes, desde el camarote del barco donde se encontraba, pues no se decidió a desembarcar por estar condenado a muerte por las autoridades españolas, fundó el Supremo Consejo del Grado 33 para la isla de Cuba y el resto de las Antillas españolas[39]. Este hecho resulta trascendente porque, de acuerdo con la documentación, la masonería de Colón –de aquí su nombre– tendría jurisdicción no solo sobre la mayor de las Antillas, sino también sobre Puerto Rico y, potencialmente, sobre Santo Domingo; es decir, sobre las Antillas de origen hispano.

Si bien así quedaban constituidos los dos cuerpos masónicos para regir los distintos grados de la masonería de Colón, la irregularidad con que se había efectuado la fundación del supremo consejo creó, desde el inicio, una fuerte rivalidad de jurisdicción y autoridad entre este y la dirección de la gran logia.

Lo más destacado de la masonería de Colón radicaba en que, pese haber obtenido las cartas patentes para su constitución en los cuerpos masónicos

36 Miranda y Álvarez, *La historia documentada*, 202.

37 Miranda y Álvarez, *La historia documentada*, 206.

38 Miguel Guzmán-Stein, "Andrés Cassard y su vida en Nueva York. Tres nuevas facetas de un masón polifacético", en *La masonería española: represión y exilios,* coord. Ferrer Benimeli (Zaragoza: CEHME, Gobierno de Aragón, Departamento de Educación, Cultura y Deporte, 2011), Tomo I, 509-544.

39 Julio César Llopiz, "Columna Fraternales", *Excelsior*, 21 de octubre de 1950.

norteamericanos, su militancia y sus proyecciones se vinculaban con la que se dio en llamar la "masonería latina". Esta se caracteriza por un distanciamiento de las concepciones protestantes, místicas y elitistas de la masonería anglosajona. Aunque también estaba presente, en el caso de Colón, un fuerte contenido hispano, por lo cual no se le puede atribuir, como institución, acciones políticas contra el régimen existente en Cuba. Ello se hace especialmente evidente en las personas que ostentaron la dirección de esos cuerpos masónicos en sus inicios. El primer gran comendador del Supremo Consejo fue el comerciante español, hacendado y uno de los más ricos propietarios de la región oriental de Cuba, Antonio Vinent y Gola, marqués de Palomares del Duero, título que se le otorgó por sus servicios contra el movimiento independentista cubano. Por su parte, el primer gran maestro de la Gran Logia de Colón fue Francisco de Griñán, otro importante propietario de la región oriental, también de activa participación contra el movimiento independentista.

Tal vez por la influencia norteamericana, y a pesar de su connotada visión latina, la masonería de Colón tuvo un rasgo del cual carecieron los posteriores cuerpos masónicos cubanos. Este fue su carácter marcadamente racista. Uno de sus documentos expresa:

> Encontrándonos en un país donde no es posible que la gente de color alterne con la clase blanca, basta el caso de estar muy marcada la línea que las divide en la sociedad, donde no son admitidos con absoluta libertad, se diga a la M.R.G.L. que no es dable recibir a ninguno que no sea considerado como blanco, aunque sea del estado llano, para evitar de esta suerte los disgustos que podría proporcionarse y el conflicto en que todos se encontrarían de admitir a un sin número de pardos y morenos a quienes conocemos revestidos de las mejores cualidades. Y que se diga a la R.G.L. para que lo comunique a las demás L.L. Simbólicas de su dependencia; entendiéndose reformado en esta parte el artículo 115[40].

En 1862, la masonería cubana quedó dividida al crearse una nueva institución, el Gran Oriente de Cuba y las Antillas (en adelante el GOCA). Su origen tuvo un carácter esencialmente patriótico, ético y de reforma social; en él se gestó la revolución cubana de octubre de 1868. Su creador fue el médico, científico y distinguido intelectual Vicente Antonio de Castro y Bermúdez[41].

Con autorización de Albert Pike, en cuyo cuerpo masónico norteamericano había regularizado sus grados, de Castro retornó a Cuba para revisar y regularizar la masonería cubana. No hay duda de que en las actitudes de quienes participaban en estos hechos existieron motivaciones aun no aclaradas. En particular Albert Pike era el causante de una situación totalmente irregular. Primero, había autorizado a las logias santiagueras para la fundación de la gran logia, pero independientemente autorizó a Andrés

[40] Miranda y Álvarez, *La historia documentada*, 206.

[41] Torres-Cuevas, *Historia de la masonería cubana. Seis ensayos*, 130-160.

Cassard para la creación de los altos grados, con lo cual surgieron las rivalidades de jurisdicción entre la gran logia y el supremo consejo; ahora, autorizaba a Vicente Antonio de Castro para que actuara con plenos poderes en la organización o reorganización de la masonería cubana. Pike quería convertir su supremo consejo del sur de Estados Unidos en el centro de la masonería. Ya para entonces, se autodenominaba "primera potencia masónica del mundo". La tendencia en la institución cubana era la creación de relaciones fraternales, pero no de dependencia.

En 1861, acogido a la amnistía política dictada por el gobierno colonial, Vicente Antonio de Castro regresa a Cuba. De inmediato, se traslada a la ciudad de Santiago de Cuba donde residían los cuerpos masónicos rectores de las organizaciones de Colón. Los objetivos políticos del médico cubano se observan cuando decide retornar a La Habana y romper con la organización masónica establecida, para crear un nuevo cuerpo. La razón era que la dirección masónica de Colón, tanto en la gran logia como en el supremo consejo, estaba dominada por simpatizantes del poder colonial, según sostiene el historiador masón Roger Fernández Callejas. El 28 de marzo de 1862, de Castro funda el GOCA. Desde entonces, y hasta 1868, la masonería cubana vive el enfrentamiento entre los dos cuerpos masónicos, en cuyo trasfondo estaba la cuestión política[42].

Durante los años de 1862 a 1868, el GOCA fue creando logias en las principales ciudades y villas de la isla hasta tener una veintena en todo el país. De igual forma sustrajo de la obediencia de la masonería de Colón algunas logias. Ante la insubordinación de Vicente Antonio de Castro, las dos figuras que con mayor violencia lo atacaron fueron Andrés Cassard y Albert Pike. Este último, al parecer, por el carácter que asumía el GOCA o incitado por la dirigencia de la masonería de Colón, desaprobó todos los actos de Castro a través de una carta fechada el 17 de noviembre de 1865. En ella acusa al GOCA de no ser otra cosa que un "club central de jacobinos". Con esta, y otras afirmaciones, se le atribuía al GOCA un carácter político y no masónico. Sin embargo, el problema resultaba más complejo. Las liturgias del GOCA eran esencialmente masónicas, pero ellas tenían numerosas observaciones, definiciones y análisis de carácter político. Su estudio lleva a la inevitable conclusión de que constituían la expresión de un proyecto de transformación social marcadamente ético. En ellas resaltaba lo que otra prominente figura de la masonería cubana del siglo XIX, Aurelio Almeida, escribió:

> Su sistema, saliendo del estrecho círculo bíblico-moral en que giran los rituales ingleses y americanos, especialmente en los grados simbólicos, abrazó el vastísimo campo de las ciencias sociales y políticas (...) El sistema escocés de Castro (...) introducía en los trabajos de la Fraternidad un elemento que todas sus leyes antiguas y modernas alejan

42 Torres-Cuevas, *Historia de la masonería cubana. Seis ensayos*, 68-139.

de ella en absoluto: el elemento político[43].

Otro aspecto que molestó en particular a Pike, era la crítica al elitismo de la masonería norteamericana y la exaltación a las tradiciones de la masonería hispanoamericana. En sus contenidos, las liturgias del GOCA declaraban su carácter racionalista, iluminista, liberal, democrático, anticlerical, solidario internacionalmente, laico, defensor de la enseñanza no religiosa, deísta y, sobre todo, patriota. Su lema era el tríptico revolucionario francés, adoptado desde 1848 por el Gran Oriente de Francia, de libertad, igualdad, fraternidad.

Lo más significativo del cuerpo masónico que comentamos consiste en que generalizó una visión patriótica sobre las bases de un republicanismo democrático que solo podía realizarse mediante la creación del Estado independiente. En él se iniciaron gran parte de quienes participaron en el movimiento revolucionario independentista de 1868. La pléyade patriótica que inició la guerra de independencia era miembro del GOCA. Mas la famosa afirmación, generalizada en la historiografía española, de que "si España llega a perder a las Antillas, la revolución de septiembre y la masonería tendrán la culpa"[44], resulta falsa en tanto la dirigencia del cuerpo masónico regularmente constituido, la masonería de Colón, no solo se mantuvo alejado de todo el proceso conspirativo, sino que se manifestó abiertamente contrario al movimiento independentista. Los miembros del GOCA iniciados en la masonería e iniciadores de la revolución independentista, dedicaron su vida a la independencia de Cuba.

El día en que estalla el movimiento revolucionario conocido como Grito de Demajagua o Grito de Yara, el 10 de octubre de 1868, se disolvía en La Habana el GOCA. Poco después, el 12 de mayo de 1869, moría su creador, Vicente Antonio de Castro. Como hemos indicado, de inmediato se asoció el movimiento independentista con la masonería. Esta situación especial, unida a los problemas internos de la masonería de Colón, abrió una etapa de importantes reajustes y definiciones de la masonería cubana. Este era un momento en que, tanto en España como en Cuba, la masonería adquiría una presencia social y política mucho más amplia que en los períodos anteriores. Pero la caracterizaba su fraccionamiento en tendencias y grupos, internacionalmente ocurrían los enfrentamientos entre la Gran Logia Unida de Inglaterra y el Gran Oriente de Francia. En Cuba, los masones independentistas, continuadores del GOCA, creaban logias trashumantes en la "manigua", como fueron los casos de las logias Independencia –creada por el venerable presidente de la República de Cuba en Armas, don Carlos Manuel de Céspedes–, la Tínima y la

[43] Aurelio Almeida, *El consultor del masón. Colección de tratados sobre todas las materias de la Francmasonería* (Madrid: Puente, Godoy y Loureiro Editores, 1883), Vol. I, 75.

[44] Vicente de la Fuente, *Historia de las sociedades secretas antiguas y modernas, especialmente de la francmasonería* (Lugo: Soto Freire, 1870-1871), (Apéndice de 1881), 275.

Camagüey[45]. Muchas de las contraseñas mambisas fueron versiones de textos de las liturgias del GOCA. Al elaborarse la primera constitución cubana, la de Guáimaro en 1869, las concepciones laicas, sociales y políticas enarboladas por el GOCA se sellaron jurídicamente y dejarían una huella permanente en la historia de Cuba.

TERCER PERÍODO DE LA MASONERÍA EN CUBA (1868-1898)

La disolución del GOCA no resultó suficiente para detener la represión contra la masonería, al asociársele con el independentismo. Generalizada la acusación de conspiradora, el cuerpo de voluntarios –fuerza paramilitar española en la isla– elaboró una lista que incluía las principales figuras, no ya solo de la masonería irregular del GOCA, sino también de la de Colón. Los actos más violentos y depravados se cometieron en Santiago de Cuba. En la lista de los voluntarios españoles de esta ciudad se incluyó a José Andrés Puente Badell, a la sazón gran maestro de la Gran Logia de Colón; Esteban Miniet, gran tesorero de ella, y a otras prominentes personalidades de ambas masonerías e, incluso, muchos que no eran masones. Todos fueron llevados, sin juicio y sin presentación a tribunal alguno, al campamento del ingenio San Juan de Wilson, a siete leguas de Santiago de Cuba, y asesinados los días 13, 14 y 15 de febrero de 1870, por el comandante Carlos González Boet quien, paradójicamente, también era masón[46]. De igual forma, en La Habana eran detenidos numerosos masones, resultando los hechos más relevantes el asalto a la logia San Andrés –a la cual pertenecía el maestro de Martí, Rafael María Mendive– y la prisión de los cincuenta y dos masones cubanos, españoles y extranjeros que allí se hallaban[47].

A pesar de las difíciles circunstancias por las que atravesó la masonería durante la primera guerra de independencia cubana (1868-1878), en ella se inició un proceso de reestructuración. Este proceso es mucho más a fondo que simples reajustes organizativos, ya que implicó redefiniciones profundas en la concepción misma de la institución. El 26 de mayo de 1870 las logias de la capital, que deseaban mantener una autonomía con respecto al Supremo Consejo y a la Gran Logia de Colón, ambos residentes en Santiago de Cuba, crearon la primera madre logia provincial de La Habana que, al no lograr la deseada independencia de acción, se disolvió el 28 de agosto de 1874[48]. Su gran maestre fue el español Severino Fernández Mora, médico de la sanidad militar del ejército español quien, por sus actividades y por sus ideas, fue obligado por las autoridades

45 Fernando Figueredo Socarrás, “Logia militante Independencia”, *La Gran Logia 3* (1901): 23-25.

46 Rodríguez y Betancourt, *Manual masónico*, XV, LXXVI1-LXXXI.

47 Vicente Rumbaut y Yáñez, *La masonería, y el odfelismo en Cienfuegos* (Cienfuegos: Taller Tipográfico de Rafael Caro, 1938), 104.

48 Torres-Cuevas, *Historia de la masonería cubana*. *Seis ensayos*, 237.

colonialistas a abandonar la isla "en un plazo de 24 horas"[49]. El 23 de mayo de 1875 en La Habana se constituyó una segunda madre logia provincial, con una base más amplia que la anterior. No hay dudas que ambos intentos obedecían al deseo emancipador de quienes habían militado en la masonería del GOCA y de Colón, que tenían criterios diferentes a los de la dirigencia de la gran logia radicada en Santiago; entre otras razones por la inoperancia que significaba que el centro de la masonería estuviera distante de la capital política y económica del país.

En 1875 el Supremo Consejo de Colón dio un paso que tuvo especiales connotaciones para el destino de la masonería cubana. Envió dos delegados, David Elías Pierre y Benjamín Odio, a la convención de los supremos consejos del rito escocés, celebrado en Lausana, Suiza. Ellos aparecen entre los firmantes del pacto de confederación de los supremos consejos regulares del mundo. Por entonces, este hecho tuvo resonancia en Cuba; primero, porque se había aceptado la representación cubana, mientras se había negado la española, atribuyéndolo a esta última un estado de desorganización que impedía aceptar una representación sin que ello implicara la exclusión de otras; segundo, porque se adoptaron y aceptaron las normas masónicas allí establecidas. En particular, esto tenía especial importancia en el sentido político. Aunque la masonería siempre se definió como ajena a la práctica política, como institución, de hecho no había escapado a la vorágine de los acontecimientos. A partir de las definiciones de Lausana, adquirió su definitivo carácter de organización filantrópico-fraternal, no ya como postulados sino en la estructura de su acción social. Esto se reflejó en la sustitución de lemas de claros contenidos políticos, como el tríptico revolucionario francés de libertad, igualdad, fraternidad, por el de amor fraternal, socorro y verdad. Los criterios que sustentaban el cambio de posición de la masonería cubana se expresaron, en el propio año de 1875, por Francisco de Paula Rodríguez, una de las figuras más relevantes de la institución en los finales del siglo XIX e inicios del XX:

> Y por ese error presuntuoso, que nos atribuye un papel político (...) se acarreaban continuas acechanzas y persecuciones contra la Institución. En este punto hemos aprendido bastante. En vez de Libertad, Igualdad y Fraternidad, que es un lema eminentemente político se le ha "restituido" el que tiene en Inglaterra y en los Estados Unidos, Amor Fraternal, Socorro y Verdad[50].

Ello, sin embargo, significó una mayor presencia social de la masonería y la entrada en sus filas de personas que, si bien no querían verse vinculadas con acciones políticas, sí podían compartir las ideas sociales, las labores culturales y el trabajo ético-filantrópico-fraternal de la institución. Por otra parte, la influencia norteamericana dentro de la institución se vio notablemente disminuida por la

49 Torres-Cuevas, *Historia de la masonería cubana. Seis ensayos*, 237.

50 *Revista La Gran Logia* 6 (1904).

presencia dentro de ella de un fuerte núcleo de formación cultural hispana y, sobre todo, por el creciente auge de las manifestaciones intelectuales cubanas.

En 1876 uno de los seguidores del pensamiento de Vicente Antonio de Castro, y a quien se considera el creador de la organización y proyección definitivas de la masonería cubana, Aurelio Almeida y González –por entonces una de las principales figuras de la segunda madre logia provincial de La Habana– preparó lo que algunos historiadores masones han llegado a considerar un verdadero "golpe de Estado" a la masonería de Colón[51]. Efectuó un periplo por Estados Unidos y se aseguró el apoyo de los principales cuerpos masónicos norteamericanos. Desde allí pasó cable a La Habana y días después, el 28 de julio de 1876, la madre logia provincial se disolvió para, con gran alborozo, anunciar, el 1° de agosto del mismo año, la creación de un nuevo cuerpo masónico independiente, la Gran Logia de la Isla de Cuba. De esta forma, otra vez existían dos cuerpos masónicos separados. La situación se hizo aún más compleja en tanto empezaron a funcionar logias vinculadas a diferentes cuerpos masónicos españoles.

El cuerpo masónico creado por Almeida se dedicó, de inmediato, a la reorganización de las logias y a establecer relaciones con las masonerías de otros países. No solo logró el reconocimiento de las grandes logias norteamericanas, sino también del cuerpo masónico español de Práxedes Mateo Sagasta[52]. De hecho, esta nueva institución masónica era la reorganización del GOCA, ahora con carácter regular, un nuevo nombre y desprovisto de sus más directos nexos con el pensamiento y la acción políticos. Las condiciones de la época, bajo la influencia de los mecanismos de la restauración española y de ciertas libertades concedidas con el objetivo de terminar la guerra de Cuba, permitieron que la acción de ambas masonerías, la de Colón y la de la Isla de Cuba, convergieran en una visión que se hizo esencialmente cultural, sobre la base de la naciente "cubanidad", del libre pensamiento, de las tendencias laicas sociales y de un liberalismo de amplio espectro, más ideológico que político.

Es preciso aclarar la concepción con que Almeida proyectó su actividad. La masonería era, ante todo, una institución de fines éticos y de acción social y cultural filantrópica y de enraizamiento nacional, con una activa proyección fraternal internacional. Desde este ángulo, la institución no debía inmiscuirse en política, pero determinado modelo político favorecía, en la época, la acción social de la masonería. Ese modelo era el liberal, con cuyos postulados se hacían compatibles los éticos de la masonería. Ello explica que se identificaran liberales y masones frente al conservadurismo y que, a su vez, se presentaran distintas tendencias dentro del liberalismo y la masonería. Individualmente, la complementación de la acción ético-filantrópico-fraternal del masón, tenía su correlato con la práctica política del liberal. De esta forma, la masonería

51 Torres-Cuevas, *Historia de la masonería cubana. Seis ensayos*, 237-238.

52 Ferrer Benimeli coord., *La masonería española en la época de Sagasta* (1825-1903) (Zaragoza: CEHME y la Fundación Práxedes Mateo-Sagasta, 2006).

se excluía de la política pero no dejaba de corresponderse, en lo ideológico, con determinado proyecto político. No obstante, en Cuba ello no constituía lo fundamental porque la definición política, aunque pasara por la tradicional rivalidad liberalismo-conservadurismo, era, en esencia, la de independencia-dependencia. Y ante este problema, aunque la institución pretendía ser centro de unión y fraternidad, los masones se vieron nuevamente divididos, pasando esa división por el debate sobre los postulados de la masonería. Estas son situaciones de época y no deben extrapolarse concepciones modernas de la institución a aquellos tiempos porque, precisamente, las ideas actuales constituyen el resultado de más de un siglo de práctica y pensamiento masónicos.

El 24 de noviembre de 1876 la Gran Logia y el Supremo Consejo de Colón firmaron lo que se conoció como el "tratado de paz y amistad". Este se ha renovado en todos los códigos masónicos cubanos posteriores y se basa en los acuerdos del concilio convención universal de Lausana. A través de este tratado se desecharon los cargos místicos, aristocráticos y autoritarios dentro de la institución y los altos grados perdieron gran parte del valor que habían tenido. Según el tratado, el supremo consejo reconocía a la gran logia como la autoridad "regular, competente y soberana" de todas las logias de los tres primeros grados o grados simbólicos y, a su vez, la gran logia reconocía al supremo consejo como la autoridad única para regir los grados del cuarto al treinta y tres. Cada una de las dos direcciones tendría sus propias leyes y regulaciones sin depender de la otra[53]. Este tratado puede considerarse como modelo para la superación de conflictos internos y uno de los instrumentos más valiosos para el logro de la unidad y de la fraternidad masónicas.

Las contradicciones dentro de la Gran Logia de Colón continuaron ocasionando enfrentamientos entre sus logias del occidente de la isla, cuya figura más representativa era José Fernández Pellón y Castellanos, y la dirección de la gran logia radicada en Santiago de Cuba. Fernández Pellón, como representante de las veintisiete logias occidentales, logró que se aceptase el traslado de la gran logia para La Habana, mientras que el supremo consejo se mantenía en Santiago de Cuba. Si se tiene en cuenta que la gran logia regentaba a las logias simbólicas –la mayoría de los talleres masónicos–, era de comprender que el centro de la masonería pasaba a la capital. Con ello seguían en desacuerdo algunos talleres orientales que no aceptaron ese traslado y mantuvieron la Gran Logia de Colón en Santiago de Cuba.

El 20 de julio de 1877 la Gran Logia de Colón se proclamaba en la capital[54]. La mayoría de su dirección quedó en manos de un fuerte grupo vinculado al liberalismo insular de claras proyecciones reformistas y que, un año después, darían origen al Partido Liberal que poco después se denominó Autonomista. El carácter de las logias masónicas permitió que convergieran en ellas desde una inquietud por el desarrollo y transformación de la Cuba colonial hasta

53 Este documento está reproducido en el *Código masónico de la Isla de Cuba* (La Habana: Edición F. Verdugo, 1931).

54 Torres-Cuevas, *Historia de la masonería cubana. Seis ensayos*, 120.

reformistas e independentistas, en un trabajo común por el desarrollo cultural y social del país. Su gran maestro fue Antonio Govín y Torres[55], secretario del Partido Liberal Autonomista[56]. Paralelamente a los conflictos de la masonería de Colón, la Gran Logia de la Isla de Cuba había logrado una profundidad y una pujanza que superaban las limitaciones regionalistas de su contrincante. Almeida promulgó un código masónico, hecho por él, como hasta entonces no habían tenido los cuerpos masónicos cubanos y cuya influencia en otros países de habla hispana se ha reconocido. Además, Almeida autorizó que se empezaran a crear logias en España bajo la obediencia de la Gran Logia de la Isla de Cuba. Entre las obras más significativas elaboradas por esta figura masónica, están *El consultor del masón y Jurisprudencia masónica,* las cuales tuvieron una amplia divulgación entre los masones hispanoamericanos. En la primera reproducía las liturgias del GOCA escritas por Vicente Antonio de Castro.

En 1878 concluía la primera guerra de independencia cubana o guerra de los diez años, y ese mismo año se fundaban los primeros partidos políticos en la historia del país. El más influyente de ellos fue el Partido Liberal que como ya indicamos, poco después comenzó a denominarse Partido Autonomista. Los miembros de su dirección eran destacadas figuras de los dos cuerpos masónicos; entre ellos, el ya mencionado Antonio Govín y Torres, secretario del partido y gran maestro de la Gran Logia de Colón; José Fernández Pellón; José María Gálvez, presidente del partido, y Rafael Montoro, la figura intelectual más reconocida del movimiento liberal-autonomista y venerable maestro de la logia Plus Ultra.

El programa autonomista contenía importantes aspectos que promovían las logias cubanas. En la cuestión política expresaba:

> Las libertades necesarias: extensión de los derechos individuales que garantiza el Título lo., de la Constitución, a saber: libertad de imprenta, de reunión y de asociación, inmunidad de domicilio, inmunidad del individuo, de la correspondencia y de la propiedad. Derecho de petición. Además, la libertad religiosa y de la ciencia en la enseñanza en el libro[57].

Todos los aspectos sintetizados en el programa autonomista resultaban objeto de una fuerte propaganda masónica. El más esclarecedor de todos se refería a las distintas manifestaciones de la libertad de conciencia que masones y liberales ponían osadamente en la libertad religiosa y en la enseñanza científica, es decir, laica. Ello agudizó los conflictos y debates entre católicos y masones, entre liberales y conservadores. Resulta importante destacar que,

[55] Dominique Soucy y Delphine Sappez, "Autonomismo y masonería en Cuba", *REHMLAC* 1, no. 1 (mayo-diciembre 2009): 90-99.

[56] Soucy y Sappez, "Autonomismo y masonería en Cuba", 90-99.

[57] Luis Estévez Romero, *Desde el Zanjón hasta Baire* (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1974), 56.

aunque muchas veces se identificaba a los masones con los liberales, no todos los miembros de la institución eran liberales ni todos los liberales masones; ni todos los autonomistas eran masones, ni todos los masones, autonomistas. Fueron particularmente muy cuidadosos en abrirse a los españoles residentes en Cuba.

En estas condiciones ya no tenía sentido mantener dos organizaciones masónicas diferentes, aunque ello no eliminaba la presencia de tendencias internas y las aún no solucionadas problemáticas acerca de las tendencias regionalistas, de los criterios políticos discrepantes, de las ideas acerca de los límites de la masonería en su accionar social, de los incidentes de nacionalidades y de otras cuestiones importantes. El 8 de octubre de 1878, a poco más de dos meses de constituido el Partido Autonomista, se iniciaron los trabajos para la fusión de ambas instituciones masónicas. Estos culminaron el 25 de enero de 1880 con la unión de ambos cuerpos masónicos, ahora bajo el nombre de Gran Logia Unida de Colón e Isla de Cuba. Como consecuencia de ello se fusionaron 46 logias y la nueva organización masónica cubana obtuvo el reconocimiento de 34 cuerpos masónicos extranjeros. El 4 de septiembre de 1881 se unían a la nueva institución las logias de Camagüey y Oriente, las cuales se habían mantenido separadas después que la Gran Logia de Colón se había trasladado para La Habana. Eran 25 nuevas logias que se incorporaban a este gran oriente, aunque estas no constituían la totalidad de los talleres de esas regiones. En 1881, 71 logias funcionaban en Cuba bajo la obediencia de la gran logia.

Este período constituyó una etapa de fuerte presencia de la masonería en el pensamiento cubano. Muchos de los más destacados intelectuales de la época, tanto autonomistas como independentistas, eran masones. Al revisarse las listas de los miembros de las logias se constata que una gran parte de ellos eran profesionales u obreros de alta calificación; también destacan figuras de la vida pública cubana, entre ellos periodistas, médicos, ingenieros, farmacéuticos, maestros y abogados. Las ideas sostenidas por la institución –libertad de conciencia, de imprenta, de asociación, separación de la Iglesia católica y el Estado, laicismo de la enseñanza y de la vida civil, matrimonio, enterramientos y otros actos sociales absolutamente civiles– constituyeron el trasfondo común de parte de la conciencia social en el país y de las aspiraciones para superar el sistema tradicional colonial. Ello se expresó en la forma que adquirió el enfrentamiento entre masones y católicos, aunque muchos de los primeros eran también fieles a los postulados de la Iglesia católica. Esta última había perdido presencia y fuerza sociales. Vale la pena transcribir el juicio que un obispo de La Habana, monseñor Ramón Fernández Piérola y López de Luzuriaga, emitió en carta del 4 de agosto de 1880 sobre la situación en la isla desde el punto de vista religioso:

> El estado de indiferencia por no llamarlo de otra manera, es tal, que ocupándose todo el mundo del alma del negocio, nadie piensa en el negocio del alma y de las doscientas mil almas que cuenta La Habana, no oyen Misa ni tres mil. Añádase a esto que hay dentro de la población más de cincuenta logias masónicas y se tendrá idea exacta del estado del país bajo el punto de vista moral y religioso[58].

En lo referente a la relación entre la masonería y el movimiento independentista cubano, el origen y tradición masónicos de este constituyen una afirmación simple. Si es cierto que la conspiración de 1868 se efectuó dentro de las logias del GOCA, este era un cuerpo masónico irregular y repudiado como "club central de jacobinos" tanto por la masonería regular cubana como por las más relevantes personalidades masónicas estadounidenses. La desaparición del GOCA y el surgimiento de la Gran Logia de la Isla de Cuba, como resultado de la reorganización de las logias que aun quedaban de ese cuerpo masónico, devinieron parte de un proceso complejo en el cual muchos de los miembros originales del GOCA, involucrados en las guerras de independencia, murieron durante la contienda o marcharon al exilio con posterioridad. Así surgió una diáspora masónica que, a su vez, se asoció a las actividades independentistas de las décadas de 1880 y 1890. Estos masones no eran miembros de un único cuerpo conspirativo que pudiese atribuírsele un carácter masónico; por el contrario, participaron en logias de los países donde residían y, como patriotas, se unieron a otros que no eran masones en la creación y sostenimiento del movimiento independentista que tendría su culminación en el Partido Revolucionario Cubano.

Quienes quedaron en Cuba se reintegraron a las logias, en las cuales encontraron a muchos partidarios de la independencia. El ambiente en las logias fue, en lo esencial, de trabajo cultural y social; modo de manifestar, en esas condiciones, el patriotismo. Al regularizar su condición de masones y al crearse la nueva gran logia, se dieron las condiciones para unir la masonería cubana en una nueva y única proyección. En ella, dentro de una cosmovisión cubana, quedó encerrada la discrepancia entre reformistas-autonomistas e independentistas. A pesar de la existencia de tendencias dentro de la masonería cubana, lo cierto es que determinado escepticismo sobre la posibilidad de la independencia y el auge de cierta visión política sostenida en las tendencias sociales de la época, dieron alguna preferencia, en los inicios de la década de 1880, a las visiones autonomistas. Desde el punto de vista político se desarrolló la tesis de que resultaba preferible lograr por la "evolución lo que no se había podido conseguir por la revolución".

La concepción evolucionista constituyó la principal arma de los autonomistas contra los independentistas, pero también era parte del movimiento intelectual cubano en su crítica al sistema colonial y a la falta de libertades y modernidad de sus estructuras de explotación. La masonería

58 Manuel S. J. Maza Miquel, *El alma del negocio y el negocio del alma* (Santo Domingo: PUCMN, 1990), 12.

cubana estaba, en lo fundamental, bajo la influencia del pensamiento científico y liberal de que hacían gala las últimas décadas del siglo XIX. Si bien en algunas de sus logias había grupos de partidarios de la liberación nacional, en la mayoría de las que estaban bajo su jurisdicción, predominaron las actividades filantrópicas, fraternales, científicas y culturales.

Las actividades de las logias masónicas de este período fueron muy destacadas en las principales ciudades de Cuba. Se concentraron en crear y sostener bibliotecas, escuelas, salas de conferencias, revistas científicas y literarias, entre otras labores. Parte de lo más granado de la intelectualidad cubana de la época perteneció a ellas. Tres logias habaneras pueden señalarse por la importancia de sus actividades culturales y por su papel en la difusión de las ideas de modernización de la educación, las ciencias y la cultura en general: Amor Fraternal, San Andrés y Plus Ultra. Entre sus figuras de más realce y talla intelectual están los ya mencionados Antonio Govín, gran maestro de la gran logia; Rafael Montoro, quien fue venerable de Plus Ultra, Aurelio Almeida, José Antonio Cortina, José Fernández Pellón, José María Gálvez, Claudio J. Vermay –hijo del célebre pintor francés Juan Bautista Vermay–, Rafael Fernández de Castro, Aurelio Miranda, Enrique José Varona y, quien por muchas razones estaría vinculado a lo mejor de la juventud independentista cubana, Rafael María Mendive, maestro de José Martí.

Los mejores colegios de La Habana heredaban la tradición histórica cubana frente a la españolización de los colegios católicos, y tenían una fuerte influencia de activos intelectuales masones. Importa señalarse aquí que el colegio del masón Rafael María Mendive, donde se formó Martí, tuvo uno de los más brillantes claustros de profesores, digno continuador de El Salvador de José de la Luz y Caballero. Entre estos maestros estuvieron los destacados masones Joaquín Fabián Aenlle y Monjiotti –segundo de Vicente Antonio de Castro en el GOCA–, químico renombrado que llegó a ocupar el decanato de la Facultad de Farmacia de la Universidad de La Habana y cuyo rostro está grabado en uno de los siete medallones del aula magna de la Universidad de La Habana, y Claudio J. Vermay. A la enseñanza de estos maestros debe lo mejor de la generación de José Martí su visión de la sociedad laica, el anticolonialismo, el ansia científica, el espíritu de librepensador, la libertad de conciencia frente al absolutismo religioso y su propia visión de Dios, separado de beatificaciones tradicionales y como creador de un universo en el cual solo la virtud, la verdad y el bien pueden generar sociedades superiores.

Las dos revistas de mayor renombre de la segunda mitad del siglo XIX, la *Revista Cubana y la Revista de Cuba*, las dirigieron los destacados masones José Antonio Cortina y Enrique José Varona. Ambas publicaciones tuvieron un amplio espectro. Los estudios jurídicos, filosóficos, científicos y las piezas literarias que contienen, dieron profundidad, actualidad, apertura al pensamiento y al nuevo gusto en Cuba. Las firmas de sobresalientes intelectuales masones se hallan rubricando más de un ensayo. Desde las teorías de Darwin hasta la estética hegeliana; desde estudios de nuestra historia hasta

universales pasajes, se sometieron, por las mentes más lúcidas y cultas del país, a rigurosos y candentes análisis. Enfrentados a viejas y conservadoras tesis –el colonialismo sentó parte de sus bases en el conservadurismo, entendido a la rara forma de un país que no tenía nada que conservar y mucho que rescatar y reanalizar–, estas publicaciones, junto a las actividades de logias, liceos y sociedades, abrieron los espacios para la proyección de una nueva mentalidad y de un nuevo conocimiento. Se intentaba fundamentar la sociedad laica, librepensadora, demócrata, cubana y de fuerte presencia de las conclusiones que de las ciencias se derivaban a la sociedad. Fueron también propugnadores de una nueva moral laica. Las logias sirvieron de hábitat a esas nuevas inquietudes de quienes participaban, de quienes pensaban y vivían en Cuba. Pero no pudieron lograr romper con la división estamental de la sociedad cubana.

Por otra parte, los masones independentistas exiliados desarrollaban sus actividades en las más variadas formas. Algunos regularizaron sus grados en cuerpos masónicos extranjeros, sobre todo del área del Caribe (México, Honduras, Costa Rica[59], República Dominicana, Colombia, Jamaica y Haití) y de Estados Unidos. En muchos casos fundaron logias bajo la dependencia de los cuerpos masónicos de esos países. Entre estas pueden citarse aquellas que llevaron nombres de destacadas figuras de la guerra de independencia anterior, como la logia Francisco Vicente Aguilera y la logia Ignacio Agramonte en Florida, Estados Unidos. No obstante, las acciones conspirativas, los intentos de reanudar la lucha armada y la reorganización del movimiento independentista, no tuvieron como centro, y ni siquiera como uno de sus pilares fundamentales, a las logias masónicas. Eran actividades separadas. En tanto el movimiento conspirativo cubría un aspecto político específico, la independencia de Cuba; la masonería y las actividades fraternales se circunscribían a una solidaridad humana necesaria entre hombres unidos en un destino común.

Uno de los casos más notables dentro de la relación del movimiento independentista con la masonería fue el del héroe nacional cubano, José Martí y Pérez. No militó en los cuerpos regulares de la masonería cubana. Se inició en la logia matritense Armonía, durante su primera estancia en España (1871-1874)[60]. El tema Martí y la masonería requieren un trabajo aparte, sin embargo, no puedo dejar de citar su definición sobre la institución: "La masonería no es más que una forma activa del pensamiento liberal"[61]. Como puede apreciarse, también él une masonería y liberalismo, lo cual puede explicarse por sus relaciones en

59 Guzmán-Stein, "Costa Rica, España y Cuba: Antecedentes, desarrollo e impacto del movimiento de independencia en la sociedad costarricense finisecular y la masonería", en *La Masonería Española entre Europa y América*, coord. Ferrer Benimeli (Zaragoza: Gobierno de Aragón, Departamento de Educación, Cultura y Deporte, CEHME, 1995), Tomo II, 1041-1087.

60 Esta precisión fue hecha, por primera vez, por el amigo entrañable de Martí, Fermín Valdés Domínguez, en su obra *Ofrenda de Hermano* (La Habana: Ediciones Quesada y Aróstegui, s.a.), 24. Además, sobre el Martí masón, revísese las investigaciones: Torres-Cuevas, *Historia de la masonería cubana*. *Seis ensayos*, 279-316.

61 Emilio Roig de Leuchsenring, *Martí y las Religiones* (La Habana: Sección de Impresión Capitolio Nacional, s.a.), 59.

España, la época y la logia donde se inició. Lo indiscutible es la influencia que ejerció en él el masón José María Mendive y el pensamiento social de las últimas décadas del siglo XIX. Otra influencia que pudo resultar notable es su estrecha vinculación con la masonería mexicana durante el período en que permaneció en el país azteca. En Estados Unidos, muchos de sus discursos fueron dados en el templo masónico de Nueva York y hay constancias de sus visitas a las logias de Florida.

José Martí fue el más profundo estudioso de la realidad cubana de su tiempo y quien realizó el análisis más detallado de las aspiraciones norteamericanas con respecto al destino de nuestra patria y de América Latina. Su visión, llena de amor por España, patria de sus padres, lo llevó a concebir la independencia de Cuba como la garantía de la independencia de todo lo que él llamó Nuestra América –para diferenciarla de la otra "la que no es nuestra" –. En 1895, un día antes de caer en combate, escribe lo que puede considerarse su testamento político, del cual los cubanos nos sentimos herederos:

> Ya estoy todos los días en peligro de dar mi vida por mi país –y por mi deber– puesto que lo entiendo y tengo ánimos con que realizarlo, de impedir a tiempo con la independencia de Cuba que se extiendan por las Antillas los Estados Unidos y caigan, con esa fuerza más, sobre nuestras tierras de América. Cuanto hice hasta hoy, y haré, es para eso (...) en impedir que en Cuba se abra, por la acción de los imperialistas de allá y los españoles, el camino que se ha de segar, y con nuestra sangre estamos segando, de la anexión de los pueblos de nuestra América, al Norte revuelto y brutal que nos desprecia (...) Viví en el monstruo [Estados Unidos] y le conozco las entrañas: y mi honda es la de David[62].

A diferencia del movimiento revolucionario de 1868, el de 1895 no estuvo asociado con un cuerpo masónico irregular. Aunque sus tres principales figuras, José Martí, Máximo Gómez y Antonio Maceo eran masones, el movimiento se gestó en un nuevo tipo de organización: el partido político. Ya no como "la reunión de los partidarios de una idea", sino como estructuras capaces de aspirar y sostenerse en el poder. En ello influyeron los tiempos. El desarrollo de los partidos políticos les daba a estos las funciones de la práctica, del pensamiento y de la propaganda política que hasta entonces se habían llevado a cabo a través de organizaciones secretas o grupos élites. La presencia de las masas populares en los destinos del país no permitía seguir operando sobre la base de núcleos o conventículos reducidos y cerrados. Había que convencer para vencer y, a la vez, vencer para convencer.

Por otra parte, la masonería adquiría una función más específica, aunque ello estaba, desde el inicio, en sus postulados. Sus actividades, centradas en las fraternales y filantrópicas y en la formación ética y moral de la ciudadanía,

62 José Martí, "Carta inconclusa a Manuel Mercado, 18 de mayo de 1895", en *Obras Completas* (La Habana: Editorial Nacional de Cuba, 1963-1965), Tomo IV, 167.

estaban también en la polémica teórica, cultural e intelectual. Este conjunto servía de base a las concepciones políticas, pero eran independientes de ellas. La logia Plus Ultra, por ejemplo, constituía una verdadera gestora de pensamiento y en su seno figuras como Rafael Montoro y José Fernández Pellón, participaban del amplio debate sobre la sociedad cubana, su tiempo y el pensamiento universal.

Si la Gran Logia Unida de Colón e Isla de Cuba tenía elementos comunes, conceptuales y humanos con el proyecto revolucionario cubano de José Martí, era porque se compartía la concepción ética, laica, fraternal y filantrópica que formaba parte de la acción social masónica y de la formación del ciudadano para una república democrática y laica. Por supuesto, como toda verdad abstracta, muchos de esos postulados tenían un amplio espectro de interpretaciones. En la de Martí, la igualdad ocupaba el mismo espacio que la libertad; en una sociedad libre de hombres iguales, lo político constituía, en no pocos casos, una definición central de métodos y realizaciones a la cual Martí le dio un camino que, entroncado con las más puras tradiciones cubanas, elevaba las aspiraciones del pensamiento al más agudo análisis, desde los oprimidos, hombres o naciones, para hacer nacer el pensamiento de una emancipación cubana, latinoamericana y tercermundista. El Partido Revolucionario Cubano, creado por el héroe nacional cubano en 1892, con una base social mucho más amplia que la de los masones, y con una proyección social propia, devino gestor de la revolución de 1895.

Durante el período de la guerra de independencia (1895-1898) se prohibió el funcionamiento de la masonería en la isla por decreto del capitán general, Emilio Callejas, del 4 de abril de 1895. Cuando el 1° de enero de 1899 cesaba la soberanía española en Cuba y se iniciaba el dominio estadounidense, la masonería recibió un fuerte reajuste interno, tanto en su dirección como en sus proyecciones. Prestigiosas figuras del movimiento independentista y de la masonería cubana, corno Aurelio Miranda y Álvarez y Fernando Figueredo Socarrás, regresaron a Cuba y, unidos a otros masones de larga ejecutoria dentro de los cuerpos masónicos de la isla como José Fernández Pellón, Francisco de Paula Rodríguez, Gerardo L. Betancourt, Juan Bautista Hernández Barreiro y Miguel Gener, contribuyeron de manera decidida a darle una orientación patriótica, cívica, de defensa de los principios republicanos, de propaganda del pensamiento y la vida social laica, a la masonería cubana. En particular, ellos condicionaron su referente político al modelo liberal republicano que se elaboraba con la nueva constitución.

Independientemente de valoraciones, posiciones y críticas, una de las más hermosas tradiciones de la masonería cubana es que creó y mantuvo nexos de hermandad y solidaridad con los pueblos latinoamericanos, y les dio unidad en sus perspectivas y búsquedas culturales, sociales y políticas. La hermandad masónica se dirigió a todos los pueblos del mundo; en especial, al estadounidense, al español y a los latinoamericanos. La colocación, en primer plano, de los objetivos de la masonería, le permitió a la institución cubana, la búsqueda siempre de la unidad, rasgo que la diferenció de la española,

caracterizada por la fragmentación, las pugnas y la personificación de los múltiples cuerpos masónicos. Su labor ética, formadora de ciudadanos, y su acercamiento a las concepciones laicas, la sitúan como la institución que más contribuyó en el siglo XIX al republicanismo democrático y al desarrollo de la sociedad laica y civil cubana, los cuales serán parte de la aspiración del siglo XX. Si bien la ideología masónica no resulta exclusiva ni excluyente en los procesos nacionales, su presencia les dio determinadas características a las resultantes socioculturales. Soy del criterio que detrás de la pluralidad de la formación del mundo américo-hispano, uno de los componentes medulares estuvo en el aporte de los masones e instituciones masónicas al desarrollo de las conciencias nacionales patrióticas y de la conciencia cívica individual; con la que muchos masones del siglo XIX defendieron el proyecto de la personalidad propia, de los pueblos latinoamericanos, en su universalidad humanista.

EL ESPACIO CARIBEÑO: UN RETO DE PODER PARA LA MASONERÍA FRANCESA[1]

Éric Saunier
Universidad de El Havre

Al estudiar la cuestión del lugar que ocupa el espacio caribeño en la historia de las relaciones masónicas internacionales, entre el momento que vive el surgimiento del arte real a inicios del siglo XVIII y los años de florecimiento de los movimientos de independencia en América Latina (1808-1820), los historiadores se empeñan en describir, según sus preocupaciones, su importancia desde dos puntos de vista.

Un primer punto, que interesa en particular a los historiadores de la masonería consiste en subrayar la importancia de las luchas de influencia entre los diferentes sistemas de altos grados en Santo Domingo, a finales del siglo XVIII[2], y más tarde las disputas de influencia entre las grandes logias por el control de la vida masónica en Cuba durante el primer cuarto del siglo XIX[3]. Siguiendo esta perspectiva se trata entonces de mostrar el reto de constituir una masonería caribeña, que surgiera en aquel momento y se desarrollara en el marco de una relación colonial, en manos de instituciones preocupadas por transmitir aquello que consideraban más cercano a la tradición.

Un segundo punto de reflexión consiste en intentar poner en evidencia la posición estratégica de la francmasonería caribeña, señalando la importancia de las logias antillanas en el combate que opuso a las obediencias anglosajonas –reunidas a partir de 1813 junto a la Gran Logia Unida de Inglaterra– y al Gran Oriente de Francia (a partir de ahora GODF), con el objetivo de alcanzar el liderazgo global de la masonería. El Caribe era, debido a su situación geográfica y geopolítica, al igual que Escandinavia[4] y que el mundo mediterráneo[5] en Europa, un frente importante entre las obediencias inglesas, ansiosas por imponer al conjunto del cuerpo masónico el concepto de maternidad universal, y una masonería que rápidamente se calificó de "liberal", y que desarrolló, a espaldas del GODF, una visión que promulgó una

---

1 Este trabajo es una versión revisada y corregida del artículo publicado en la *REHMLAC 1*, no. 1 (mayo - noviembre 2009): 41-58.

2 Para tener una idea de las competencias, consultar la noticia de Pierre Mollier sobre las condiciones de la acción de Etienne Morin, "Morin", en *Encyclopédie de la franc-maçonnerie,* coord. Éric Saunier (Roma: La Tipografica Varese S.p.A., 2000), 587-589.

3 La importancia de las rivalidades entre las obediencias extranjeras en Cuba se puede apreciar claramente en el surgimiento de la logia Templo de las Virtudes Teologales. Cartas constituyentes sucesivas de esta logia salen de las grandes logias de Pensilvania y de Luisiana, de la gran logia de los masones españoles del rito de York y del Gran Oriente Nacional Americano. Eduardo Torres-Cuevas, "The Complicated Origins of Cuban Masonry: The Temple of the Theological Virtues", *REHMLAC. Hors série nº1. Special Issue UCLA - Grand Lodge of California* (octubre 2013): 103-113.

4 Pierre-Yves Beaurepaire, *L'Europe des franc- maçons. XVIII è-XXI è siècles* (Paris: Belin, 2003), 48-60.

5 Beaurepaire, "La franc-maçonnerie en Méditerranée (XVIII è-XXI è)", *Cahiers de la méditerranée* 72 (2006): 414.

relación de igualdad entre esta obediencia y los grandes orientes nacionales[6].

Sin embargo, es necesario a nuestro parecer, un tercer punto de reflexión que requiere la aplicación de una metodología que continúa en desuso por los historiadores de la masonería a pesar de ser utilizada de forma corriente en el campo de la historia social: los estudios prosopográficos y de redes[7]. Este tipo de análisis permite reconstruir de la microhistoria de las logias y las historias de vida de los iniciados, y por ende, comprender sus roles en los retos de poder que separaron las obediencias francesas e inglesas en el Caribe. Las cuestiones específicas que se plantearon en los talleres caribeños, fundamentalmente la actitud que se adopta frente a la cuestión de la iniciación de los negros en un contexto donde la esclavitud se cuestionó más tarde frente a los movimientos nacionales, modificaron de hecho la vida de las logias ubicadas en los puertos del litoral atlántico y sirvieron para demostrar su autonomía frente a su obediencia de tutela.

Es precisamente este desatendido aspecto de las relaciones internacionales el que quisiera presentar aquí a través de los resultados del estudio de la vida masónica de un oriente ubicado en un gran puerto colonial, El Havre, y específicamente las relaciones que tuvo este último con la masonería de Santo Domingo, el cual fue junto con Cuba, el centro principal centro donde se implantó el arte real en las Antillas durante el siglo XVIII.

Como base para esta reflexión tenemos los aportes de un estudio cuantitativo realizado a seis mil masones normandos[8], entre los que figuraron más de doscientas personas[9] iniciadas en El Havre, ciudad que tiene la particularidad de haber mantenido un estrecho vínculo con Santo Domingo[10] debido a los lazos históricos que la unieron con la perla de las Antillas desde el siglo XVII. Tiene además la particularidad de haber sido el tercer puerto

[6] El resultado de la política de implantación de grandes logias nacionales copiados del modelo francés, se traduce con el nacimiento grandes orientes en Polonia en (1780), en la Republica Bátava en (1796), en del Gran Oriente de Bade (1804) y en Westfalia (1808).

[7] Éric Saunier, “La prosopografía: una nueva vía para la historia de la Masonería”, *REHMLAC 1,* no. 2 (diciembre 2009-abril 2010): 37-43. Ricardo Martínez Esquivel, “Prosopografía y redes sociales: notas metodológicas sobre el estudio de la masonería en Costa Rica”, *REHMLAC+* 7, no. 2 (diciembre 2015-abril 2016): 1-27.

[8] Saunier, *Révolution et sociabilité au tournant des XVIII è et XIX è siècles. 6000 francs-maçons de 1770 à 1830* (Rouen: PUR, 1998), 567.

[9] El oriente de El Havre contó con más de 200 iniciados (212) entre 1770 y 1789. Estos últimos se repartieron de forma más o menos equitativa entre dos logias: La Fidelidad 84 y La Amenidad 102, las cuales fueron regularizadas por el Gran Oriente de Francia en 1774 y 1775. A diferencia de la mayoría de los orientes franceses, la vida masónica en El Havre se prolonga entre 1789 y 1795, la masonería se enriquece durante el período revolucionario de dos talleres, Las Tres Hachas y Los Verdaderos Amigos, surgidos en 1794 y 1796 respectivamente. Se iniciaron como masones 885 personas en esta ciudad de 1789 a 1830.

[10] Las relaciones entre El Havre y Santo Domingo se ponen en práctica en el siglo XVII con la política poblacional de las islas azucareras, por parte de los colonos blancos. En lo sucesivo, mientras llega entre 1740 y 1789 “el milagro económico” en esta ciudad, el negocio havrés utiliza Santo Domingo para desarrollar una actividad azucarera que fomenta el comercio colonial en esta ciudad. En este contexto, la trata havresa se concentra casi exclusivamente hasta 1785 alrededor de Cap François, lugar donde se encuentran los azucareros havreses. A partir de esta fecha, se registra una difusión de la trata hacia los nuevos cafetales havreses situados en el oeste de la isla (Leogane).

colonial en importancia y el segundo puerto negrero[11] de finales del siglo XVIII y de haber sido una placa giratoria del paso de los liberales europeos y sudamericanos a inicios del siglo XIX[12].

Los aportes de esta reflexión original se alimentaron en lo sucesivo por los aportes de un trabajo enfrascado en la redacción del artículo *"Négrier* (negrero)" para la enciclopedia de la masonería[13] sobre las relaciones ambivalentes de las logias francesas frente a las cuestiones de la trata y de la abolición de la esclavitud; también por los aportes de una investigación global sobre el papel que desempeñaron los puertos atlánticos franceses en el apoyo a los movimientos liberales en los tiempos de la santa alianza.

EN LOS ORÍGENES DE UNA INTRUSIÓN: LA GESTACIÓN DEL CONFLICTO ENTRE PARÍS Y LA PROVINCIA

Para comprender cómo los retos inherentes a la masonería caribeña influyeron en las tensiones entre las logias francesas, se hace necesario exponer las condiciones particulares en las que estas evolucionaron. A diferencia de la masonería inglesa, en Francia se presentaba a priori, en la perspectiva de una regulación institucional, la ventaja de la unidad en las obediencias: A partir del periodo 1771-1773, la masonería francesa fue dominada por una obediencia: el GODF, la cual logró imponer el principio de autoridad absoluta sobre todo el organismo masónico. Tras haber sucedido a la Gran Logia de Francia en 1728, que tenía como objetivo poner en marcha los instrumentos necesarios para la gobernanza de una estructura marcada por medio siglo de entusiasmo y por el surgimiento de nuevas prácticas, entre ellas las masonerías de altos grados y femenina a partir de mediados de la década de 1740[14], el GODF logró imponer su autoridad con un relativo éxito. En lo que se refiere a las dos últimas formas de sociabilidad mencionadas, la organización de la masonería de adopción

11 Con más de 500 expediciones, El Havre es el segundo puerto de trata francés en número de expediciones en el momento de la revolución. Las cifras comúnmente aceptadas son las siguientes: Nantes (1714), El Havre y Honfleur 451 y 134 expediciones respectivamente, o sea 585 en total, La Rochelle (448), Burdeos (419), Saint- Malo (218), Lorient (137), Marsella (88)… Marcel Dorigny, Bernard Gainot y Fabrice Le Goff, *Atlas des esclavages : De l'Antiquité à nos jours Broché* (París: Éditions Autrement, 2013), 24.

12 Sobre el problema del papel de El Havre en los movimientos migratorios con relación a los liberales europeos en tiempos de la santa alianza, Saunier, *Les mutations de la franc- maçonnerie des Lumières au romantisme: l'exemple normand* (París: Edimaf, 2003), 110-128.

13 Saunier, "Négriers", *Encyclopédie de la franc-maçonneri*e, 603-604.

14 Luego de haber contado 44 logias en 1744, fecha de acceso a la grande maestría del príncipe de Clermont, la primera gran logia reúne 165 talleres en 1765. El gran oriente contó con cerca de 200 logias (196), dos solamente después de iniciado el proceso de regularización de los talleres, mientras, que un gran número de ellos no estaban integrados en el nuevo organismo. Gérard Gayot, *La franc-maçonnerie française* (París: Gallimard, 1975), 34.

en 1774[15] y luego del gran capítulo general en 1782[16], que impuso reglas y cursos comunes, muestran la eficacia de la política unificadora prohibida por la primera obediencia.

Sin embargo, aun cuando el GODF logró imponer una regulación con sus condiciones, que se tradujo por la puesta en marcha de una gobernanza correspondiente a la cultura política absolutista, se produjo un recrudecimiento de las tendencias centrífugas de la masonería de provincia. A diferencia del modelo inglés, donde las tensiones se cristalizaron bajo la forma de una oposición entre las dos obediencias en competencia[17], la masonería de provincia se expresó por medio de una lucha que oponía, por un lado, a la mayoría de las logias parisinas y la obediencia y, por el otro, a la mayoría de las logias de provincia. Aunque regularizadas, muchas de estas logias se sintieron contrariadas al poco tiempo, sobre todo las logias madres, debido a las formas de la nueva gobernanza que impuso la *rue de Pot de Fer.*

De hecho, la recomposición de la obediencia y de los talleres parisinos tuvo como consecuencia el dominio de una nobleza liberal, cuyo verdadero líder era el duque de Montmorency-Luxemburgo[18], durante un momento de disminución de la influencia en la gobernanza de las logias provinciales. Por otra parte, en el plano ideológico, los principios democráticos (obligatoriedad del modo electivo, rotación de los mandatos y representación igualitaria entre París y la provincia) impuestos por el Gran Oriente de Francia –principios que surgieron de la adhesión de su directiva a ideas progresistas que tendrían como exponentes la actividad de las logias Neuf Soeurs[19] y las Arts Réunis[20]–, fueron de igual manera una ruptura no aceptada por parte de los masones de las provincias; quienes, a pesar de los aspectos positivos de la reforma en el plano de la representación provincial, continuaron preocupados por eternizar una forma de sociabilidad que no se centraba mucho en la actividad especulativa.

Al oponerse a cumplir con las exigencias financieras de la nueva obediencia, mediante la puesta en práctica de reglamentos interiores cuya variedad demostraba su deseo de vivir libremente la masonería[21], al guardar silencio sobre las prácticas ilícitas y al negarse a la creación de logias que

15 A propósito de este tema, consúltese Yves Hivert- Messeca, *Comment la franc- maçonnerie vint aux femmes?* (París: Dervy-Livres, 1998).

16 Hivert-Messeca, "Grand chapitre Général", *Encyclopédie de la franc-maçonnerie*, 347-349.

17 Hasta 1813, fecha en que surge la Gran Logia Unida de Inglaterra, la francmasonería inglesa se dividió en dos obediencias: una nueva "Gran Logia de los Antiguos", surgida en 1751 a partir de una escisión en el seno de la Gran Logia de Inglaterra original, la cual fue calificada por los autodenominados "Antiguos" como "Gran Logia de los Modernos".

18 Hivert-Messeca, "Montmorency- Luxembourg", *Encyclopédie de la franc-maçonnerie*, 584-585.

19 Sobre este tema Louis Amiable, *Une loge maçonnique d'avant 1789, la loge des Neuf Sœurs* (París: Edimaf, 1989).

20 Pinaud, "Un cercle d'initiés à la fin du XVIII siècle : Les Amis Réunis (1773-1791)", en *Mémoires Paris- Ile –de –France 44* (1993): 133-151.

21 Saunier, *Révolution et sociabilité*, 133-145.

contaban con el acuerdo del GODF para ser creadas, las logias provinciales mostraron rápidamente su voluntad de no someterse a la nueva obediencia. Lo hicieron de forma eficaz: aparecieron junto con los talleres parisinos y la primera gran logia (1728), gracias a una dinámica demográfica considerable[22] que había permitido difundir por largo tiempo un modo de gobernanza que estaba en perfecta contradicción con lo que quería imponer la naciente obediencia. Desde el punto de vista sociológico, el éxito de las década de 1760 y 1770 había traído consigo un distanciamiento de los venerables de las logias provinciales, fundamentalmente a partir de la década siguiente (1780), cuando se reafirmó el peso de la pequeña y mediana burguesía[23] en las logias, y el de la sociología de los talleres parisinos. La relación con la nobleza liberal, que dominaba la obediencia y las logias de París, se tornó más difícil cuanto más los venerables provinciales, a la cabeza de las pequeñas logias nacidas de escisiones, trataron de perpetuarse en el puesto y controlar los colegios de los oficiales[24]. Esta relación llevó en sí un ejercicio de poder que contradijo las expectativas del GODF. Ideológicamente, aun cuando la logia provincial podía llevar a cabo prácticas sociales que mostraron, como L'Encyclopédie de Toulouse[25], un verdadero interés por la actividad especulativa que querían promover los talleres parisinos, el gremio provincial manifestó cada vez más una forma de sociabilidad festiva, conforme a lo que habían sido las primeras logias parisinas.

En el contexto de esta evolución, se constituyeron las condiciones para crear una unidad entre las masonerías portuarias del litoral atlántico y las caribeñas en oposición al proyecto parisino. Ambos espacios masónicos estaban acostumbrados a vivir de forma autónoma desde hacía mucho. Mejor aún, eran lugares donde la sociabilidad masónica tuvo formas originales que podían fácilmente ser utilizadas por las logias situadas en las dos riberas del mundo atlántico para combatir la autoridad de la obediencia.

En un primer plano, la historia de las logias francesas del Caribe y de los puertos del litoral atlántico del reino de Francia, se caracterizaron por un surgimiento precoz. En lo que se refiere a los puertos atlánticos franceses, el hecho masónico apareció desde la década de 1730, con el nacimiento de la logia L'Anglaise al este de Burdeos en 1732. Tres años más tarde, El Havre y Nantes, donde las primeras logias constituidas estaban regularizadas desde 1744, aportaron

22 De 1744 a 1789, un censo estadístico mínimo, muestra la progresión especulativa del hecho masónico, el número de logias pasa de 44 a 689. La dinámica se presenta sobre todo en las provincias, superando a París desde 1765. Gayot, *La franc-maçonnerie française*, 34.

23 Sobre este tema, los trabajos sobre la masonería de provincia de Maurice Agulhon, *Pénitents et franc- maçons de l'ancienne Provence* (París: Fayard, 1984) y Saunier, *Révolution et sociabilité*, 93-119.

24 La mayoría de los venerables maestros parisinos que rechazaron esta evolución se incorporaron a La Gran Logia de Clermont, una obediencia disidente del GODF, que sobrevivió hasta 1799.

25 Sobre esta logia, Michel Taillefer, *La franc-maçonnerie toulousaine sous l'Ancien régime et la Révolution* (París: ENSB, 1984).

a la masonería parisina algunos de sus afiliados[26], paralelo al surgimiento de los primeros masones y las primeras entidades masónicas en esos puertos del litoral del reino de Francia[27], la masonería ya se había consolidado en Santo Domingo[28] y en Martinica.

Las masonerías de los puertos del Atlántico y de las colonias pudieron construir un sistema de relaciones sociales desprovisto de todo vínculo obediencial. Esto gracias a que nacieron bajo la frágil autoridad de las logias madres provinciales, incluso, más de veinte años antes de la organización del mismo GODF. Así lo demuestra el papel que ocuparon las logias de las ciudades portuarias atlánticas en la regularización de los talleres coloniales y del modo de difusión del sistema de altos grados puesto en marcha por Etienne Morin[29]. Este vínculo se reforzó gracias a que estas logias promovieron prácticas específicas, cuya evolución se situó en sentido contrario del GODF y de la mayoría de las logias parisinas. La apertura, por parte de las logias de los puertos del Atlántico, a los extranjeros que veían en la fraternidad un vector de integración privilegiado[30]; y la apertura de las logias coloniales en el negocio y en el mundo de las élites marítimas, muestran la sociología dominante de las masonerías de El Havre y de Santo Domingo[31], la cual había traído como consecuencia, debido al carácter fugitivo de las carreras masónicas de estas poblaciones, el aumento de la concentración de poderes entre las manos de un pequeño grupo de "masones de vocación"[32]. Por otro lado, estos masones tuvieron un espacio de relaciones sociales que era de alguna forma un contra-modelo del que preconizaba la obediencia. Debido a su sociología dominante y a las dificultades inherentes al trabajo en el mar y en los negocios, la logia era un "lugar de sociabilidad de la escala", tanto en las Antillas como en los puertos franceses del Atlántico. Este "lugar de sociabilidad de la escala" tenía

26 En El Havre, el procurador del almacén de sal Ursin Le Doyen, que frecuentaba la famosa logia Coustos- Volleroy, obtuvo un diploma de maestro masón fechado en 1735.

27 El estudio clásico de Henri Librec remonta el nacimiento de la masonería de Nantes al año 1744. Henri Librec, *La franc- maçonnerie dans la Loire Inférieure de 1749 à 1944* (Nantes: Imprimerie du commerce, 1949).

28 En Santo Domingo, un informe redactado por François Lamarque con ocasión de una petición de regularización por parte del taller Saint Jean de Jérusalem Ecossaise en Cap en 1776, data de forma incierta el nacimiento de esta logia entre los años 1738 y1740. Esta se constituyó desde 1749 por la logia Saint Jean de Jérusalem de Burdeos, dos años después de la regularización de La Unión en Léogane por una logia del Santo Espíritu. En Martinica, La Perfecta Unión, cuyo diputado fue el afamado Savalette de Lances, fue trabajando desde 1738. Alain Le Bihan, *Loges et chapitres de la Grande Loge et du Grand Orient de France. Loges de province* (París: Bibliothèque Nationale, 1990).

29 Nota 2.

30 En su estudio de la masonería en Burdeos, Johel Coutura mostró el papel que tuvieron los irlandeses en el arraigamiento del hecho masónico y luego el de los negociantes de origen báltico en su desarrollo. Johel Coutura, *Les franc- maçons de Bordeaux au XVIII siècle* (Reignac: Editions du Glorit, 1988). En Nantes, la logia La Armonía parece haberse especializado en la acogida de los negociantes extranjeros. Finalmente, en El Havre, las logias abrieron sus templos a veintitrés extranjeros, La Fidelidad no dudo en confiar los dos primeros mazos a negociantes de Dantzing y de Bâle en 1785.

31 En El Havre, el negocio y la élite marítima reúnen a casi el 80 por ciento de los iniciados. El mundo del negocio representa casi el 40 por ciento del reclutamiento en las logias de Santo Domingo.

32 Saunier, *Révolution et sociabilité*, 165-195.

como objetivo facilitar la afiliación del oficial de marina y de los representantes comerciales que estaban de paso[33]. En este lugar, la función especulativa pasó a segundo plano rápidamente; en su lugar la función de la ayuda mutua tomó mayor fuerza[34].

De manera que la masonería de las ciudades portuarias del litoral atlántico y de las colonias se convirtió, a mediados de la década de 1770, en una original microsociedad. Bajo el impulso de las cuestiones que se le plantearon a las logias coloniales, estos vínculos culturales favorecieron la política de resistencia en contra del centro parisino que desarrollaba la masonería provincial, las cuestiones de la apertura de las logias caribeñas a los negros y de la actitud que los iniciados en las logias portuarias del reino debían adoptar frente al combate abolicionista, permitieron a las afinidades funcionales y culturales construir un organismo solidario cuya evolución contrariaba los deseos de los talleres de París y de la obediencia.

INICIAR A LOS NEGROS: ¿CÓMO LAS CUESTIONES INHERENTES A LAS LOGIAS CARIBEÑAS ALIMENTARON EL ANTAGONISMO PARÍS-PROVINCIA?

Esta "intervención" fue posible debido a la unión de dos factores favorables. El primero consistió en la paradoja que caracterizó de manera progresiva la evolución de la sociedad masónica francesa frente a la cuestión de la abolición de la esclavitud. Mientras que las logias parisinas atraían cada vez más a los masones que estaban a favor de las tesis abolicionistas[35], las logias de las ciudades portuarias negreras, por el contrario, dieron muestras de un tropismo creciente hacia las prácticas del comercio triangular. Aun cuando cerca de una cuarta parte de los miembros de la famosa sociedad dirigida por Brissot formaron parte de la masonería[36], incluso cuando este último, sin ser iniciado, se esforzó por hacer referencia en su discurso fundador a valores que eran un calco de aquellos que la orden establecía; y a pesar de que una historiográfica masónica fácilmente hagiográfica difundió a partir de algunos epifenómenos más o menos probados la tesis de una masonería unida en torno al combate abolicionista[37], la confrontación de las listas de iniciados masones

33 Saunier, *Révolution et sociabilité*, 195-215.

34 En este contexto, el vínculo de las profesiones marítimas con lo religioso se acentuó, consúltese al respecto el trabajo de Alain Cabantous, *Le ciel dans la mer. Christianisme et civilisation maritime* (París: Fayard,1990).

35 Dorigny y Gainot, *La société des Amis des Noirs (1788-1789). Contribution à l'esclavage de l'abolition de l'esclavage* (París: UNESCO, 1998).

36 Sobre los iniciados en la masonería en el seno de la Sociedad de amigos de los negros, Catherine Duprat, *Le Temps des philanthropes* (París: CHTS, 1991), Tomo I, 124-136.

37 Hijo natural de una esclava negra y de Jean Nicolas de Boulogne, el famoso caballero habría sido recibido en el seno de la logia Neuf Soeurs sin que esta mencione su nombre en los archivos de la logia.

en los grandes puertos franceses de trata con las listas de negreros[38] muestra que una parte para nada despreciable de los armadores, de los capitanes de navío, de los cirujanos y de los robines interesados en el armamento habían sido, al mismo tiempo, partidarios del arte real y fuertemente implicados en el comercio triangular. El lugar que ocuparon en las logias[39], donde las figuras que se opusieran a la esclavitud brillaban por su ausencia[40], es un ejemplo de esta implicación. El combate por la abolición de la esclavitud en el que participaron algunos masones en París parecía haber incitado la reacción de un numeroso grupo de negreros y a la vez, miembros de logias en Nantes, Burdeos y El Havre.

Esta atracción se origina debido a las ventajas considerables que ofreció la logia para sus miembros que estaban armados para la trata. Estos últimos estaban en busca de un lugar de sociabilidad que pudiera responder, en forma de reglamentos internos adaptados, a las dificultades de la escala[41] y a una "petición de fraternidad" ligada a la duración[42] y al clima de miedo en el que se desarrollaba el viaje en la trata. En efecto, cuando se pretendió mencionar la práctica de la trata en los diplomas de maestro masón -documentos con funciones similares al del pasaporte moderno en algunos espacios[43]- y, se seleccionaron referencias masónicas para calificar las embarcaciones dedicadas al comercio triangular[44], tan solo se trató de una serie de prácticas exacerbadas surgidas de un tropismo natural ejercido por la fraternidad masónica sobre la microsociedad original.

Sin embargo, si bien las logias de los orientes portuarios supieron sacar provecho con facilidad de las indecisiones de la sociedad masónica frente a la esclavitud, para alimentar las resistencias frente a la obediencia, esto se debió en gran medida a la actitud que adoptó el GODF hacia las logias de los puertos del Atlántico en el marco de sus relaciones con las masonerías antillanas.

Por una cuestión de comodidad en su funcionamiento, debido a la lejanía de las logias coloniales, y con el objetivo de no comprometer por exceso

38 Los trabajos de Gaston Martin y de Olivier Pétré-Grenouilleau sobre el negocio en Nantes, de Eric Zaguera sobre Bordeos-negrero, de Jean Michel Deveau sobre la trata en La Rochelle, han permitido constatar a largo plazo la atracción del hecho masónico hacia los medios de la trata. La tesis de Edouard Delobette permite en la actualidad tener un acercamiento en lo que se refiere a los comerciantes de El Havre del periodo 1680-1830, Tesis de Doctorado de la Universidad de Caen preparada bajo la tutoría de A. Zysberg, 8 volúmenes, 2005.

39 Sobre el tropismo de El Havre en torno al mundo negrero, Saunier, "Les négriers et la franc- maçonnerie. Les pratiques culturelles dans un port de traite: Le Havre au XVIII siècle", en *Esclavage, résistance et abolitions,* coord. Marcel Dorigny (París: Éditions du C.T.H.S., 1999), 139-151.

40 Ni Mitry en la Rochelle, ni Laffont de Ladébat en Burdeos, ni el abad Dicquemare en El Havre figuran en los archivos de la logia.

41 El reglamento de la logia La Amenidad al oriente de El Havre en 1786.

42 La duración de un viaje para un barco de trata es de 17 meses respecto a los cuarenta días que toma un viaje directo.

43 BNF, fonds FM (logia La Armonía, oriente de Nantes, 1784): FM 2243, folio 60.

44 Un navío negrero llamado Le franc-maçon se abasteció en El Havre por la Costa de Oro en 1786 (AMH, fonds ancien, série HH: HH 66).

de presencia su política de más de medio siglo de control sobre los talleres autónomos, la *rue de Pot de Fer* puso en práctica una política de delegación de poderes a favor de las logias portuarias, con los cuales el gremio desde el Caribe mantenía una constante relación. Por otra parte, a menudo solicitados para regularizar las masonerías antillanas[45], las logias portuarias se desviaron rápidamente de su objetivo inicial y adoptaron una política personal cuyo objetivo era unir a las logias de los litorales atlánticos alrededor de intereses comunes, contrarios a los de las obediencias.

El estudio de las relaciones triangulares entre la *rue de Pot de Fer,* las logias de El Havre (dos) y de Santo Domingo, permite mostrar de forma concreta la subversión de la que fue objeto la política de delegación de poderes adoptada por el GODF. Desde la reconstitución de las logias La Amenidad y La Fidelidad, en 1774 y en 1775, el GODF optó por hacer de ellas "los buzones" para asegurar una comunicación regular con los talleres de Santo Domingo, y más adelante el instrumento de su política de regulación con las logias, política que era indispensable debido a los numerosos conflictos que caracterizaban la vida de las logias antillanas. En esta perspectiva, los havreses fueron designados entre 1776 y 1778 como los agentes de regulación de la vida cotidiana de la masonería en Santo Domingo, sobre todo los de Cap François, donde se concentraba la sanior pars de los intereses negreros havreses. Más tarde, cuando el negocio havrés optó por una política de diversificación respecto a los tipos y los lugares de producción, las logias havreses desempeñaron este mismo papel con los talleres de Leogane y Puerto Príncipe. Con este último, la logia La Amenidad mantuvo una correspondencia regular, por medio del taller La Reunión deseada, hasta el momento más crítico de la revolución negra. Esta facilitó la difusión en el cuerpo masónico havrés de una negrofobia[46] que marcaba ya la reputación de esta ciudad en un momento en que la esclavitud comenzaba a ser rechazada en Inglaterra.

Por consiguiente, se produjo un deslizamiento de la función de regulación hacia una función de construcción de un organismo de solidaridad cuyas consecuencias las iba a pagar el GODF. El análisis de las misiones confiadas a los masones de paso quienes, en su estancia en las logias coloniales, fueron juzgados como los más capaces para enfrentar la complejidad de la situación de las logias antillanas y para poner fin a los conflictos particularmente peligrosos debido a la competencia por parte de la masonería inglesa, muestra de forma muy clara la manera en que los masones de los orientes portuarios abandonaron poco a poco su papel de reguladores para ser partícipes de la construcción de un organismo solidario autónomo.

45 Le Bihan, *Loges et chapitres*, 380-408.

46 La reputación negrofóbica de El Havre es alabada en especial por el negrero inglés Miles Barber, quien al frente de un imperio de "bares", decidió hacer frente a la creciente oposición en el Reino Unido de desplegarse en esta ciudad a partir de 1786. El mismo año, atraído también por la reputación de la ciudad, el negociante escocés Thomas Collow abre en la localidad una línea marítima con destino a Tobago, lo cual permite practicar el comercio de esclavo hacia esta isla.

De esta forma actuó el capitán del navío negrero havrés René Despres, en escala masónica en Cap François, quien inicialmente había sido enviado por el GODF para calmar las tensiones inherentes a la vida masónica de ese oriente. Una vez en Cap François, Despres entró en contacto con el venerable maestro de la logia La Verdad y aceptó la misión que este le confió, en total acuerdo con la obediencia, de ir a negociar la paz con La Concordia de Saint Marc, una logia que protestaba por la regulación que se le había acordado a La Verdad[47]. A pesar de que Despres estaba dispuesto a defender los intereses de La Verdad frente a una función poco insalvable, según el mismo Despres, este fue ignorando poco a poco dichos intereses y mostró una receptividad creciente en lo que se refiere a las peticiones manifestadas por las logias antillanas locales: obtener el apoyo de los talleres amigos para enfrentar la amenaza que constituiría, a los ojos de los masones de las Antillas, la entrada de los negros libres en las logias. Siguiendo las tesis poligenistas que se difundieron de forma masiva en la masonería de Santo Domingo, Despres contribuiyó en la selección del diputado François Lamarque, quien aceptó defender las posiciones comunes de los talleres de El Havre y de las Antillas para hacer frente a una obediencia cuya tendencia era abrir las puertas del templo a los negros.

Otro capitán de navío originario de El Havre que pasó por Santo Domingo, Philippe Lebourgeois, transformó, al igual que Despres, su papel de regulador por el de defensor de un complejo masónico havro-antillano. Miembro de La Amenidad, hermano del primer venerable maestro de esta logia reconstituida, Lebourgeois fue enviado a Cap para restablecer el diálogo entre la logia Saint Jean de Jérusalem Ecossaise y el GODF. La obediencia se negó a reconocer el papel de esta logia ambiciosa y deseosa de competir con la influencia de La Verdad, que reivindicaba la paternidad de Los Hermanos Reunidos del Oriente de Cayes –un taller que los ingleses habían fundado en 1738–. Al igual que el hermano Despres había hecho unos años antes, Philippe Lebourgeois abandonó su misión pacificadora, fue seducido por las tesis poligenistas y luego sirvió de instrumento a Saint Jean de Jérusalem para facilitar la reelección a diputado de las logias de El Havre de François Lamarque[48]. Al igual que los capitanes, los jóvenes negociantes de El Havre, que habían sido enviados para su formación en la gran isla, también fueron utilizados como instrumentos[49].

Las logias de El Havre, que habían entrado en contacto con la masonería colonial a través de este tipo de misiones y que además eran sensibles a la causa que defendía la pureza masónica, establecieron redes de correspondencia

47 Le Bihan, *Loges et chapitres*, 392-393.

48 Sobre la acción de estos capitanes de navíos en el oriente de Cap- François, BNF, fonds maçonnique: FM2 543.

49 Enviado para poner fin a las diferencias surgidas en el seno de La Verdad, Marie-Charles Lemesle aprovechó su estancia en Santo Domingo para llevar una política destinada a prevenir cualquier implicación del GODF en el combate abolicionista. Saunier, "Les négriers et la franc-maçonnerie", 139-151.

con los talleres y no se conformaron con ser agentes de difusión de las tesis poligenistas, sino que constituyeron, a partir de mediados de la década de 1780, un verdadero dique ideológico, una evolución que tuvo como efecto el reforzamiento de la identidad original de los orientes portuarios negreros y sobre todo el aumento de las tensiones entre esta "masonería de margen" y el centro parisino.

La construcción de este dique surge en el momento de una creciente apertura en que los actores del comercio triangular toman a su cargo los talleres. Este hecho suscitó en París la crítica de los masones ilustrados. En 1787, año durante el cual la trata en El Havre alcanza su máximo esplendor[50], se escoge al negociante Jean Baptiste Allègre como venerable de la logia. Este había llegado de Nantes, era agente de la casa Bassac y era además el arquetipo del armador negrero cuya fortuna reposa esencialmente en la práctica de un comercio que atrae cada vez más a los habitantes de El Havre. A estos últimos, que hasta el momento practicaban la rectitud, comenzaban a molestarles los límites que el régimen del "Exclusivo"[51] impuso sobre sus prácticas comerciales a partir de 1763. Es precisamente durante los años de Allègre que la logia La Fidelidad, se abre de forma progresiva a un grupo de pequeños negreros que, más que los grandes armadores que podían fácilmente pasar nuevamente de la trata a la rectitud, veía en el comercio triangular una actividad que era necesario mantener a cualquier costo. Es durante esta misma época que La Amenidad, taller que le hacia la competencia, escoge como dirigente a Jean Baptiste Mondey, uno de los capitanes negreros que se enriqueció explotando su conocimiento del terreno africano. Al llegar la revolución, los masones de La Fidelidad confirmaron sus opciones a pesar de la fuerte politización de las logias de El Havre. Ellos confiaron las riendas de su taller al abogado Nicolás Lacorne, alcalde de la ciudad, luego del 9 Termidor[52]. Lacorne estaba vinculado a una familia de armadores negreros y había sido, desde el verano de 1789, el iniciador de una petición que tenía como fin difundir la causa de la defensa de la trata en Rouen y en Caen[53].

AYUDAR A LOS LIBERALES: MANTENER UN CONFLICTO DE INTERESES

Más que la rebelión de Santo Domingo, que trajo consigo la eliminación de los fundamentos de la trata en El Havre, más que el paso de esta isla al seno español y más que los efectos de la primera abolición de la esclavitud –a la

50 El año 1787 corresponde al número máximo de esclavos con el que los negreros de El Havre habían traficado.

51 Sistema impuesto por las metrópolis que prohibía a las colonias transformar las materias primas que producían.

52 Fecha de la revuelta parlamentaria en Francia que puso fin al régimen de Robespierre (27 de julio de 1794).

53 Saunier, "Les négriers et la franç-maçonnerie", 139-151.

cual la obra napoleónica puso fin rápidamente[54]–, fueron dos los elementos decisivos que contribuyeron a poner fin a la posibilidad que había tenido la trata y la abolición de inmiscuirse en las relaciones de poder entre la masonería provincial y la obediencia.

El primero de estos dos elementos, de orden sociológico, está relacionado con la mutación que afectó al personal de las logias provinciales a partir de 1800, particularmente con las logias situadas en las ciudades del litoral atlántico. Estas reunieron una sociedad nueva a partir del consulado, más abierta al mundo de los funcionarios y de las capacidades, mientras que, paralelamente, se debilitaba la parte del negocio y de la élite marítima. De esta nueva condición sociológica se desprendió el progresivo debilitamiento de la función de lugar "de sociabilidad de la escala" que la logia había ejercido hasta entonces, y que había tenido un papel esencial en la construcción de una solidaridad entre las logias del Atlántico. Aún en el plano sociológico, señalaremos además que los hombres que durante la monarquía protagonizaron la trata ilegal eran en su mayoría jefes de familia, negociantes que se habían instalado recientemente y cuyo enriquecimiento se había visto detenido por completo a causa de la revolución. Además, la logia provincial reclutaba preferentemente hombres de la región, que estuvieran residiendo en la zona desde hace algún tiempo, y que tuvieran una posición asegurada. De hecho, en el siglo XIX, fueron pocos los negreros de El Havre que frecuentaron los talleres masónicos, a diferencia de sus antecesores, quienes habían invertido mucho en estas logias durante la década de 1780.

Esta diferencia relacionada con la nueva sociología de las logias, fue marcada además por el hecho de que el conjunto de la orden masónica parecía haberse adherido a las tesis abolicionistas. Esta conversión facilitó el ascenso de Victor Schoelcher[55], a pesar de su corta carrera masónica, como figura de una masonería que habría comulgado unánimemente desde el Siglo de las Luces con la causa abolicionista. En las Antillas, las logias coloniales de la primera mitad del siglo XIX se abrieron poco a poco las posiciones más críticas. Esta nueva sensibilidad se expresó en el debate que afectó a la logia Los Émulos de Hiram de Guadalupe en 1835[56]. De esta forma se redujo considerablemente la capacidad de las logias de instrumentar la cuestión de la esclavitud como vía para afirmar su independencia frente a la obediencia.

¿Es que a pesar de esta evolución desaparecieron los retos de la masonería caribeña que afectaban a la masonería francesa? Más allá del papel que desempeñó la masonería antillana, pasando por el retorno del hermano Alejandro de Grasse-Tilly de Santo Domingo en 1804 y por el éxito de "una invasión escocesa" –de la que conocemos su importancia en las divisiones que

54 Abolidas por el decreto del 4 de febrero 1794, la esclavitud y la trata son restablecidas el 20 de mayo de 1802 por el consulado.

55 Anne Girollet, *Victor Schoelcher franc-maçon* (París: Edimaf, 1999).

56 André Combes, *La franc-maçonnerie française au XIX siècle* (París: Éditions du Rocher, 1999), Tomo I, 159-170.

afectaron a la masonería entre esta fecha y la fundación del consejo supremo en 1821–, debemos subrayar la capacidad de las logias de las ciudades del litoral atlántico en la regulación de la vida de las logias situadas allende del océano, expresando así una reivindicación de independencia frente al GODF. De esta manera, en El Havre, la nueva logia faro de este oriente, Las Tres H[57], se apresuró en aceptar el papel de intermediario que la obediencia le confiaba para facilitar el establecimiento de un capítulo de altos grados y un consistorio de ritos en el seno de un nuevo taller ubicado en Cuba, Santa Sofía, el cual manifestó su deseo de trabajar en los grados de perfeccionamiento del rito escocés antiguo y aceptado[58]. Sin embargo, confrontados a los límites que imponía la nueva condición antillana y lejos de favorecer los proyectos expansionistas del GODF, Las Tres H abandonaron este modo de intervención a favor de las nuevas formas destinadas a reafirmar la autonomía de acción de los orientes portuarios frente a la obediencia. Es precisamente la acción que podía comprometer a estas logias situadas en los puertos del litoral atlántico frente a los liberales, en el contexto de la represión de las décadas de 1820 y 1830, lo que les permitiría mostrar una sensibilidad diferente a la que manifestaban la obediencia y los talleres de París.

De hecho, a pesar de la existencia de las logias revolucionarias que, como Los Amigos de la Armórica y Los Amigos de la Verdad, vieron su accionar puesto en evidencia[59], la masonería parisina y la obediencia debieron adaptarse a una situación que se prestaba poco a mostrar un compromiso abierto a favor de la causa liberal. En el contexto de sospecha de los años 1815-1818, estas logias optaron en su mayoría por una política de compromiso y de legalismo político que se había experimentado durante los años napoleónicos. A pesar de la proletarización de los talleres parisinos y de la apertura de estos al personal político liberal, las logias parisinas dieron muestras de una notable prudencia frente a un poder político que, bajo la batuta del favorito Decazes, había aceptado el hecho masónico con la condición de que la obediencia se le sometiera[60]. Exceptuando algunos casos de subversión de sociabilidad que ya hemos señalado, la masonería parisina y la obediencia concentraron su actividad en modificar la orientación espiritual de la segunda, confrontada al profundo cambio de sensibilidad que afectaba a los masones desde la crisis revolucionaria.

Por otra parte, si bien la masonería parisina pudo atraer a muchos talleres provinciales hacia esta neutralidad política, las logias de las ciudades

57 La logia Las Tres Hachas, rebautizada como Las Tres H en 1804, se fundó en junio de 1794, días antes de la caída de Robespierre. Junto a la logia Los Verdaderos Amigos, que es una emancipación de este taller, inició a 350 hombres hasta 1815 contra los 118 iniciados en los talleres surgidos en el siglo XVIII (La Fidelidad y La Amenidad).

58 Saunier, "Les négriers et la franç-maçonnerie", 130-131.

59 En lo que respecta a la actividad de estas logias, consúltese Combes, *Histoire de la franc-maçonnerie au XIX siècle* (París: Ed. Du Rocher, 1998), 136-148.

60 Combes, *Histoire de la franc-maçonnerie*, 17-39.

portuarias del Atlántico no tuvieron la misma actitud. Estas evolucionaron en un clima social marcado por un debilitamiento material y moral vinculado a la pérdida de las colonias y a las consecuencias del bloqueo continental, que favorecieron el florecimiento de una sociabilidad de oposición[61]. Así, en El Havre, la profunda transformación del personal masónico debido al derrumbe del mundo de negocios y a la importancia que tenía este puerto en el paso de los liberales europeos y sudamericanos hacia Inglaterra y América del Sur, trajo consigo que los dos talleres resurgidos luego de 1815, Las Tres H y La Amenidad, llevaran a cabo una acción que era contraria a la de una obediencia preocupada por silenciar la cuestión de la posición que debía adoptar la masonería para enfrentar la causa que los liberales defendían, debido al compromiso de los Borbones en el restablecimiento de la monarquía absoluta en España[62].

La implicación de los talleres de El Havre en un activo movimiento de solidaridad hacia los protagonistas de las revoluciones de Portugal y de Brasil, entre 1820 y 1830[63], es un aspecto importante de su historia durante este período. Esto demuestra nuevamente la voluntad que los anima a dar muestras del espíritu de independencia en oposición a la obediencia. La acción de los masones de El Havre tiene una importancia tal que se expresó en la forma que se unieron las logias de este puerto con los talleres de otras ciudades masónicas del litoral atlántico[64]. Desde 1820, cuando el GODF guardaba silencio sobre el problema de la emancipación de las colonias, fue que estas logias del litoral atlántico intervinieron a favor de los liberales brasileños, de común acuerdo con los talleres de Brest, a través de gestos filantrópicos y de donaciones. Luego, a partir de 1828, se dio otro paso de avance. Las logias de El Havre pusieron en práctica una red de ayuda mutua estructurada que tenía como objetivo facilitar el paso y la obtención de ayuda a favor de los liberales que buscaban refugio en Inglaterra y en Río de Janeiro. La masonería de El Havre iba a extender su accionar a los liberales polacos y griegos y a abrir las puertas del templo a los representantes de estos nuevos estados sudamericanos. Esta apertura fue la muestra más evidente de la voluntad de estas logias de ratificar su independencia frente a una obediencia que había permanecido al margen respecto a la solidaridad a favor de los liberales brasileños[65].

61 Sobre este tema, véase Agulhon, *Le cercle dans la France bourgeoise. 1810- 1848. Étude d'une mutation de sociabilité* (París: Armand Colin, 1977).

62 Francia, integró la cuádruple alianza en 1818, fue tres años el brazo armado que expresó la solidaridad que unió la Europa de las monarquías.

63 Saunier, *Les mutations de la franc-maçonnerie des Lumières au romantisme: l'exemple normand,* (París: Edimaf, 2003), 110-128.

64 Daniel Kerjan, *Rennes: les francs-maçons du Grand Orient de France* (Rennes: PUR, 2005), 175-207.

65 La logia Las Tres H, situada en El Havre, inicia en 1828 primero y en 1829 después, respectivamente al cónsul del nuevo gobierno brasileño en la ciudad, Mario Sudre, y a su hermano Luiz.

De este modo, en el momento en que la revolución de 1830 trajo consigo nuevos desafíos para la masonería francesa, las posiciones que adoptaron las logias del litoral atlántico, a pesar de la pérdida del apoyo que venía de las colonias desde la emancipación de Santo Domingo, pusieron fin a un siglo de historia masónica marcada por una constante voluntad de fomentar el antagonismo que oponía a las logias de provincia respecto a las del centro parisino. Aun cuando esta evolución pasó en ocasiones por un cambio de comportamientos, la conversión de los talleres provinciales al progresismo político a inicios del siglo XIX, cortando todo vínculo con las posiciones conservadoras frente a la esclavitud, demuestra *in fine* la reiterada capacidad de una masonería, ubicada a miles de kilómetros de París, de inmiscuirse en los retos de poder inherentes a una de las más importantes obediencias europeas.

ENTRE SOTANAS Y MANDILES: EL PROYECTO MASÓNICO CENTROAMERICANO DE FRANCISCO CALVO (1865-1876)[1]

Ricardo Martínez Esquivel
Universidad de Costa Rica

La masonería en Centroamérica formó parte del proceso de llegada de la modernidad durante el siglo XIX. En 1865, el presbítero católico Francisco Calvo organizó la primera logia en Costa Rica, gracias a condicionantes positivos, como el modelo educativo-civilista estatal, la promoción de libertades civiles, las prácticas electorales, el regreso o la llegada de intelectuales costarricenses o extranjeros iniciados masones, y un interés por la vida cívica en algunos sectores jerárquicos de la Iglesia católica local.

El desarrollo de la masonería centroamericana estuvo influenciado por situaciones propias del gremio, la política y la religión católica. Hasta 1876, esta institución se caracterizó por los altibajos en sus actividades debido a las inestabilidades políticas y las anti-masonerías de algunos sectores de la Iglesia católica.

¿Cuáles fueron las relaciones del proceso de llegada de la modernidad en Centroamérica con el desarrollo de un proyecto masónico a finales del siglo XIX?, ¿por qué se organizó la masonería hasta el año 1865?, ¿qué elementos contextuales condicionaron el desarrollo de las actividades masónicas en la región?, ¿cuáles fueron las relaciones entre las masonerías centroamericanas, los estados y las iglesias católicas locales?, ¿hubo anti-masonerías?, ¿qué significó la creación de grandes orientes en la praxis social de los masones?

DE COSTA RICA PARA CENTROAMÉRICA: EL PROYECTO MASÓNICO DE UN CURA

La organización de la masonería en Centroamérica hasta 1865 llama la atención porque en el resto de Latinoamérica, desde las coyunturas de las independencias, hubo algún tipo de masonería. Las razones de esta tardía organización, las encontramos en la lenta llegada de la modernidad que no permitió hasta este momento el desarrollo de las condiciones contextuales adecuadas para el inicio de un proyecto masónico en la región. No obstante, pasaron seis años (1871) para que una logia masónica se estableciera en un país centroamericano (El Salvador) distinto a Costa Rica. ¿Qué particularidades tuvo este país para que se convirtiera en la vanguardia de la masonería centroamericana? La respuesta a esta pregunta ha sido condensada en cinco factores.

---

[1] Este trabajo es un extracto, una versión revisada y corregida de la investigación publicada como "Sociedad civil, esfera pública y masonería en Centroamérica (1865-1876)", en *Gibraltar, Cádiz, América y la masonería. Constitucionalismo y libertad de prensa, 1812-2012*, eds. José Miguel Delgado Idarreta y Antonio Morales Benítez (Gibraltar: Gobierno de Gibraltar - Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española, Universidad de Zaragoza, 2014), Vol. I, 541-580.

En primer lugar, se considera importante el desarrollo de la Universidad de Santo Tomás, ya que sus rectores, durante la década de 1860, se iniciaron masones en el extranjero y antes del año 1865. Lo anterior durante un periodo en que algunos políticos e intelectuales costarricenses precisaron salir del país debido al golpe de Estado de 1859[2]. Algunas de estas personas regresaron a Costa Rica iniciados como masones, lo cual fue significativo para este grupo, puesto que en esta asociación identificaron el discurso civilizador de una cultura de sociabilidad y debate, similar al que estaban implementando en el proyecto de universidad. Las dinámicas generadas en las cátedras universitarias permitieron la formación en los principios de la escuela racionalista y de la filosofía francesa, de modo que se fomentaba una cultura ilustrada de sociabilidad y debate. Esto preparó el clima intelectual necesario para el establecimiento de la masonería en el país, una forma asociativa que se constituyó como un espacio promotor de nuevas ideas.

En segundo lugar, durante estos años se desarrolló a nivel nacional una cultura asociativa con prácticas electorales a lo interno de sus dinámicas de sociabilidad[3]. En este punto, las logias masónicas no difirieron en sentido alguno de las prácticas electorales ejercidas a lo interno de otras formas asociativas del periodo, sino que, más bien, parecieron insertarse a la perfección. De esta manera, el ordenamiento de la masonería en Costa Rica fue totalmente concordante con el clima de ideas y de espacios asociativos propios del siglo XIX (en especial del último tercio)[4].

Ante este acontecimiento, poco a poco se impulsaron las libertades sociales (tercer factor) en los nuevos gobiernos, al tiempo que hubo intentos de descentralizar el poder político del Ejecutivo. Lo anterior se dio principalmente durante el segundo gobierno del masón José María Castro (1866-1868), cuando se experimentó un proceso de construcción de espacio público moderno en la sociedad civil, el cual condicionó positivamente la integración de miembros de distintas redes políticas e intelectuales a una sociabilidad como la masonería, gracias a que esta se constituyó como un espacio plural en ideologías, durante un momento importante de la expansión de la esfera pública costarricense.

Dentro de las libertades sociales impulsadas se mencionan las asociativas, en donde la masonería no representó la excepcionalidad de la época, sino que se insertó en el contexto como una forma asociativa más, que mantuvo importantes similitudes con otras durante estos años. Acerca de la prédica de libertades en la sociedad costarricense, en julio de 1865, ***La Gaceta Oficial***

---

2 Carmen Fallas Santana, "La voluntad de la Nación y la regeneración política: Los pronunciamientos militares de 1859, 1868 y 1870 en Costa Rica", *Diálogos Revista Electrónica de Historia 9,* no. 2 (agosto 2008-febrero 2009): 54-76.

3 Hugo Vargas González, "Procesos electorales y luchas de poder en Costa Rica. Estudio sobre el origen del sistema de partidos (1821-1902)" (Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad de Costa Rica, 1996), 122-130.

4 Gerardo Morales García, *Cultura oligárquica y nueva intelectualidad en Costa Rica: 1880-1914* (Heredia: EUNA, 1995), 36-43.

publicó el artículo propagandístico: "La Libertad de Asociación"[5]. De hecho, ya el 16 de abril de este año (1865), José María Castro había organizado el "Club Nacional"[6].

Otra de las libertades sociales que merece su análisis fue la de cultos, institucionalizada en Costa Rica desde mediados del siglo XIX[7]. El crecimiento económico impulsado por el café promovió la inmigración de personas de mundos religiosos distintos al católico. La libertad de cultos en relación con la masonería fue clave, no porque esta fuera una religión, sino porque debido a su discurso de tolerancia religiosa, permitió la sociabilidad de costarricenses católicos con extranjeros de diversos orígenes y religiones. Por consiguiente, la masonería funcionó como uno de los primeros espacios con estas características en el país. Por ejemplo, en la composición social de la logia hubo desde católicos, anglicanos, cuáqueros, evangélicos y judíos, algunos de los primeros deístas, librepensadores y racionalistas, y hasta quizá de los primeros ateos y espiritistas de la sociedad civil costarricense[8].

Además, entre 1865 y 1868 se publicaron veintiséis periódicos distintos[9], de los cuales, aunque ninguno representó intereses masónicos, el catorce por ciento (32 de 239) de los masones mantuvo algún tipo de relación con la prensa, ya sea dirigiéndola, editándola o simplemente publicando un poema. Por lo tanto, el periódico como espacio generador de opinión pública y el taller masónico como espacio de libre asociación, y ambos como espacios de libre expresión, se desarrollaron durante unos años de expansión de la esfera pública. Es decir, la organización de la masonería fue producto de un momento álgido en el fomento de diversas libertades civiles en la sociedad costarricense.

Una situación interesante en el ambiente político de estos años y que condicionó positivamente la implementación de la masonería: entre 1865 y 1868, se asociaron a la primera logia el presidente de la República, el presidente del Congreso, el presidente de la Corte Suprema de Justicia, uno de dos ministros, entre el 14 y el 42 por ciento de los diputados, tres de los seis magistrados, el rector de la Universidad de Santo Tomás y todo el Consejo de Gobierno[10].

---

5 Este artículo, publicado en el número 325, no se pudo consultar, ya que no ha sido posible encontrar una copia de él, incluso, en la Hemeroteca de la Biblioteca Nacional (HBN), se informó que este es uno de los números faltantes en su colección. Citado en Bernardo Villalobos Vega, *La mesocracia en Costa Rica* (San José: ECR, 1986), 46.

6 Adolfo Blen, *El Periodismo en Costa Rica* (San José: ECR, 1983), 152.

7 Daniel Isaac Montero Segura, "La evolución de la tolerancia religiosa en Costa Rica durante los siglos XIX y XX" (Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad de Costa Rica, 1978), 86-88.

8 Ricardo Martínez Esquivel, "Sociability, Religiosity and New Cosmovisions in Costa Rica at the turn of the Nineteenth to Twentieth Centuries", *REHMLAC. Hors série nº1. Special Issue UCLA-Grand Lodge of California* (2013): 156-192.

9 Patricia Vega Jiménez, "El mundo impreso se consolida. Análisis de los periódicos costarricenses (1851-1870)", *Revista de Ciencias Sociales 70* (1995): 85.

10 Martínez Esquivel, "Composición socio-ocupacional de los masones del siglo XIX", *Diálogos Revista Electrónica de Historia 8,* no. 2 (agosto 2007-febrero 2008): 124-147.

Como cuarto acontecimiento relevante, se ha de considerar la cantidad de extranjeros que hubo en el país. Españoles, franceses, alemanes e ingleses transformaron las dinámicas sociales en la ciudad de San José. El censo de población del año 1864 señala que en esta capital hubo 207 europeos[11]. Lo anterior es de resaltar, ya que en el país, los europeos desarrollaron sus diferentes prácticas culturales, hábitos de consumo, formas de asociativas y credos religiosos. Si hubo una característica común entre muchos de los miembros de estos grupos, fue sus participaciones en la logia masónica, por lo que, la masonería funcionó como un espacio de inserción social, sociabilidad e identidad para extranjeros, quienes resultaron de vital importancia en el desarrollo de esta forma asociativa.

De hecho, el 61 % de los masones del país entre los años 1865 y 1899 fueron extranjeros[12]. Para ellos, junto al matrimonio y la presencia en redes comerciales, el libre asociacionismo de la masonería constituyó una posibilidad más de inserción social. Solo durante los tres primeros años de actividades masónicas, el 38 % de los masones fueron inmigrantes europeos. Por lo tanto, debido a la gran cantidad de extranjeros que llegaron a Costa Rica, entre quienes hubo masones o, al menos, personas familiarizadas con este tipo de sociabilidad, el desarrollo de este gremio en el país se condicionó en términos positivos.

Asimismo, es posible agregar que cuando se organizó la primera logia masónica centroamericana, llamada Caridad, participaron doce personas: tres costarricenses y nueve extranjeros. Dentro de los extranjeros hubo dos españoles, dos franceses, dos alemanes, dos ingleses y un chileno. De los nueve extranjeros, ocho fueron europeos; de estos, cinco fueron comerciantes y dos profesores. Por ende, se aprecia que desde la primera actividad masónica en Costa Rica, la participación de los extranjeros fue de capital importancia. Acerca de los doce fundadores de la logia Caridad, se sabe que todos, sin excepción, antes del año 1865, ya eran masones[13].

El quinto y final factor corresponde a que en esta época operó una transformación ideológica a lo interno de la Iglesia católica costarricense[14], quien formó un tipo de sacerdote y, por ende, feligresía, la cual en nuestra opinión favoreció también la organización de la masonería.

En efecto, para estos años no se encontró en el país una institución

11 Oficial, *Censo General de la República de Costa Rica. 27 de noviembre de 1864* (San José: Tipografía Nacional, 1868), 65.

12 Martínez Esquivel, "Composición socio-ocupacional", 124-147.

13 Martínez Esquivel, "Un estudio comparado del establecimiento de logias masónicas en Costa Rica y Guatemala (1865-1903)", *Número especial de Diálogos 9º Congreso de Historia Centroamericano* (2008): 2357-2382.

14 Esteban Rodríguez Dobles, "Reconsiderando el Período Liberal: Mentalidad y Sociabilidad. Propuesta teórica para un estudio de las sociedades de creencias católicas y sus conflictividades ante la modernidad en Costa Rica, 1870-1935", *Revista Estudios 22* (2009): 33-48. Esteban Sánchez Solano, "Los círculos y clubes católicos del Partido Unión Católica (1890-1894)", *Revista Estudios 22* (2009): 49-62.

eclesial ultraconservadora, diametralmente opuesta a la masonería como institución, sino más bien una organización con sectores jerárquicos fuertemente influenciados por el pensamiento moderno, por lo tanto concordaron en diversos aspectos con los ideales y las prácticas desarrolladas en la logia masónica. De hecho, hacia la década de 1860, miembros de la jerarquía eclesiástica fueron partícipes de las élites políticas e intelectuales, dentro de quienes aparece nada menos que el organizador y máxima figura de la masonería centroamericana del siglo XIX, el presbítero Francisco Calvo.

Del mismo modo en estos años, se halla también a un grupo de sacerdotes defensores de libertades seculares (pensamiento, expresión e imprenta), muchas veces más preocupados por intereses civiles que eclesiásticos y, si no, con fuertes relaciones con políticos e intelectuales que efectuaron la misma defensa. Los ejemplos abundan: el primer obispo de Costa Rica, Anselmo Llorente y Lafuente, era tío de importantes políticos masones de estos años. Aparte de Calvo, otros sacerdotes también se iniciaron masones. Además, Calvo se desempeñó como el organizador de las primeras mutualidades de artesanos, donde muchos otros sacerdotes formaron parte de ellas[15]. Igualmente, hubo una gran cantidad de miembros del clero participando con cargos en asambleas constituyentes y congresos de la república[16], la mayoría de estos sacerdotes no fueron en modo alguno masones, pero su simpatía con ideales políticos similares o sus relaciones con defensores de dichos ideales, ya sean masones o no, atestiguaron la presencia del ideal de progreso en algunos sectores de la Iglesia católica en Costa Rica.

Se considera que todas estas características en dichos sectores del clero costarricense favorecieron la instauración de la masonería, en el sentido de que pudieron, de una manera u otra, generar la aparición de un clima sociopolítico propicio y suavizar en el imaginario social, la condena pontificia sobre esta sociabilidad. Y si bien, tampoco es posible afirmar que la reacción de todos los sectores de la Iglesia católica costarricense fue positiva para las actividades masónicas, pues también hubo un sector clerical antiliberal que en su momento se manifestó como antimasón[17]; ni esto ni la condena papal de casi siglo y medio impidieron que un presbítero católico iniciara su proyecto masónico en Centroamérica.

En conclusión, el desarrollo de las actividades masónicas centroamericanas no puede ser analizado como en Europa occidental o los Estados Unidos, debido a que el gremio surgió y se desenvolvió en medio de contextos muy diferentes. Las distintas investigaciones sobre la masonería europea del siglo XVIII explican cómo este espacio de sociabilidad encarnó una vanguardia

15 Mario Oliva Medina, *Artesanos y obreros costarricenses 1880-1914* (San José: EUNED, 2006), 65-86.

16 Claudio Vargas Arias, *El Liberalismo, la Iglesia y el Estado en Costa Rica* (San José: Editorial Guayacán, 1990), 41-46.

17 Sánchez Solano "La identificación del desarticulador del mundo católico: el liberalismo, la masonería y el protestantismo en la prensa católica en Costa Rica (1880-1900)", *REHMLAC 2,* no. 2 (diciembre 2010-abril 2011): 34-52.

en el cambio de mentalidad de intelectuales y políticos, puesto que la masonería especulativa nació y se desarrolló junto a los ideales modernos. En Centroamérica, el proceso fue distinto por causa de que la masonería más bien fue una consecuencia de una modernidad todavía en proceso de construcción.

REACCIONES ANTIMASÓNICAS DE LA IGLESIA CATÓLICA EN CENTROAMÉRICA

A pesar de que el proyecto masónico de Calvo fue de tradición anglosajona, los fantasmas de los conflictos de la masonería de tradición latina llegaron a los países centroamericanos, por sus condiciones de católicos y por el proceso de llegada de la modernidad que se estaba experimentando. Por ello, la Iglesia católica en cada país centroamericano reaccionó ante la organización de la masonería, promulgando pastorales, publicando artículos en la prensa u hojas sueltas y predicando desde el púlpito. Esto trajo una respuesta casi inmediata de la masonería por medio de estrategias similares. Lo importante de este conflicto fue la incursión del tema masónico en la esfera pública en un momento cúspide de su construcción, ya que las representaciones masónicas colaboraron a determinar tanto valores morales de la institución eclesial como de la moderna sociedad civil centroamericana.

Entre los años 1865 y 1867 aconteció el primer conflicto entre la masonería y la Iglesia católica local[18]. En este conflicto participaron el obispo de la diócesis de San José Llorente y Lafuente; los sacerdotes masones Francisco Calvo y Carlos María Ulloa; el sacerdote y rival de los anteriores en cuestiones internas del poder eclesiástico, Domingo Rivas; el obispo auxiliar de la arquidiócesis de Guatemala, Manuel Barrutia; el presidente de la República de Costa Rica, venerable maestro de la logia Caridad y "Gran Protector de la Orden Masónica", José María Castro[19]; y el rector de la Universidad de San Tomás y orador de dicha logia, el abogado guatemalteco Lorenzo Montúfar.

Montúfar relató el inicio de este conflicto de la siguiente manera:

> El primer Obispo de Costa Rica, Anselmo Llorente y Lafuente, se indignó contra aquella nueva creación (la organización de una logia masónica) y lanzó una pastoral. El Obispo me eligió como blanco de esa pastoral porque tenía yo el carácter de orador de la Logia Caridad, posición que me hacía notable. Yo contesté aquella pastoral y mantuve la polémica con el Obispo, para lo cual me sirvió mucho mi periódico titulado El Quincenal Josefino. No sé si el éxito sería feliz, pero lo cierto es que desde entonces

[18] Miguel Guzmán-Stein, "Masonería, Iglesia y Estado: Las relaciones entre el Poder Civil y el Poder Eclesiástico y las formas asociativas en Costa Rica (1865-1875)", *REHMLAC 1,* no. 1 (mayo-noviembre 2009): 100-134.

[19] Guzmán-Stein, "Dr. José María Castro Madriz: Masón y liberal, diputado, embajador, ministro, Presidente de la República, Presidente del Congreso, Presidente de la Corte Suprema de Justicia", en *La masonería española en la época de Sagasta (1825-1903)*, coord. José Antonio Ferrer Benimeli (Zaragoza: CEHME y la Fundación Práxedes Mateo-Sagasta, 2006), 954-955.

quedó fundada la masonería en Costa Rica[20].

A raíz de esto, en 1866, Llorente le ordenó a los sacerdotes masones que publicaran documentos donde desmintieran sus participaciones en la masonería. Como resultado, Ulloa negó su participación en la masonería y Calvo señaló que nunca lo había hecho en una institución en contra de la Iglesia católica o sus intereses[21]. Ulloa no volvió a la logia[22].

Luego de esto, Llorente le consultó al arzobispo metropolitano de Guatemala, Francisco de Paula García Peláez, cuáles acciones debía tomar ante la masonería en Costa Rica. Pero debido a la muerte de García, fue Barrutia, quien el 15 de marzo de 1867, preocupado sobre esta situación, le consultó al presidente Castro acerca de este hecho:

> Sé que me dirijo a un padre de familia celosísimo del bien de sus hijos, a un ciudadano eminente, amantísimo de sus compatriotas; a un Presidente, en fin, no sólo verdaderamente católico, sino Presidente de una República católica…
> Según tengo entendido, Exmo. Señor, es un hecho, y un hecho enteramente consumado, el establecimiento del masonismo en esa República…
> (Sobre la masonería) Su moralidad es perversa, su religión impía; ambas las condena Dios como opuestas al bienestar de los pueblos; no creo, pues, que el Hacedor del Universo, que es el único que distribuye la dicha y la felicidad se complazca en derramarla por medios maldecidos por él…
> (Y al presidente)… su catolicismo y el amor que profesa a su pueblo, le harán fijarse detenidamente en asunto tan grave, y que de estas consideraciones sacará toda la energía, y eficacias necesarias para sostener como conviene la causa de Dios y de la República[23].

Entonces, el presidente, mostrando una fuerte identificación con el sistema normativo masónico y a pesar de que definió esta organización como elitista y coto cerrado, enmarcó su apología en una defensa de las libertades sociales, indicándole al obispo auxiliar que la masonería no atentaba contra lo considerado como correcto, con las siguientes palabras:

> A mi regreso de Bogotá en junio de 1865, supe que en enero del mismo año se había inaugurado aquí una Logia de fraternización y caridad bajo ciertas reglas contraídas a impedir el acceso de personas no caracterizadas por sus virtudes y talentos.

20 Lorenzo Montufar, *Memorias autografiadas* (San José: Lil S.A., 1988), 240.

21 Archivo Histórico Arquidiocesano de la Curia Metropolitana de San José (AHACMSJ), *Fondos Antiguos* (Caja, Tomo, Folios): 48, 136 y 168, 172-173.

22 AHACMSJ, *Fondos Antiguos* (Caja, Tomo, Folios): 48, 1, 136; 48, 1, 140; 168, 172-173; y 205, 1, 304-305. Rafael Obregón Loría y George Bowden, *La Masonería en Costa Rica Tomo I* (San José: Trejos Hermanos, 1938), 16-20.

23 Federico Góngora Herrera, *Documentos de la Masonería Centroamericana (Antigua y Aceptada). Desde el año 1824-1933* (San José: Imprenta Española, 1937), 26-29.

> Los honestos fines de la institución a que aludo, no menos que la beneficencia de sus actos hasta ahora, según estoy informado, sin ingerencia [sic] ninguna en la religión ni en la política, la ponen a [sic] cubierto de todo reproche…[24].

No obstante, Barrutia le recomendó a Llorente que tuviera cuidado, finalmente el obispo condenó la masonería por medio de dos pastorales en 1867[25]. Esta censura se caracterizó por (i) iniciarse por presiones al prelado, (ii) estar en línea con las instrucciones vaticanas, (iii) ser parte de una coyuntura global de condena católica a la masonería, y (iv) no suscitar una reacción institucional conocida de parte de la masonería costarricense.

Este primer conflicto entre la masonería y la Iglesia católica local terminó con las respuestas de Montúfar a las pastorales del obispo, quien en ellas también había condenado el periódico del jurista (***El Quincenal Josefino***). El orador de Caridad en sus respuestas, al igual que Castro, apeló al derecho, pero a diferencia de este, llegó más allá de las apologías clásicas de los masones, puesto que Montúfar representó la masonería como una opción ético-espiritual novedosa. A primera vista parecía una estrecha asociación de la masonería con el cristianismo, pero esto fue más en su dimensión metafísica que teológica, de paso, una de las características de los discursos deístas de la época. Un extracto de la respuesta se centró en que:

> La moral masónica está concretada en estos lacónicos preceptos que se inculcan a todos los iniciados, como leyes que jamás les es dado traspasar: Respeto a Dios, a la religión y a las leyes. Tolerancia, amor y caridad para con los hombres. Hospitalidad, amparo y protección para con los hermanos. Trabajar para vivir: estudiar para saber: saber para enseñar. Hacer a todos el bien que apetecemos. No hacer a nadie mal que no queremos. Estos preceptos masónicos no son más que la repetición del Decálogo, no son más que un resumen de la moral del Evangelio. Condenar una sociedad que los profesa, como las leyes que no le es dado traspasar, sería condenar el código supremo que dictó Dios a Moisés en las alturas del Sinaí, sería condenar el Evangelio.
>
> En la Logia se enseña al iniciado los deberes del hombre para con Dios, para consigo mismo y para con los demás hombres. He aquí lo que se le dice, ¿Qué es lo que el hombre debe a Dios? Le debe la existencia, le debe el ser, le debe el alma; esa alma que no es otra cosa que un soplo divino, que a su vez vuelve a unirse al todo de que salió, y es la que da al hombre el imperio sobre todos los animales de la creación. La creencia en un Dios es indispensable como base de toda moral, porque sin esta creencia todo sería desorden y crimen sobre la tierra. La infracción de las leyes, el homicidio y el asesinato destruiría enteramente la sociedad[26].

[24] Archivo de la Curia Metropolitana de Guatemala (ACMG), *Serie Correspondencia, Legajo 264, Caja* (1º agosto 1867).

[25] La primera del 20 de agosto 1867 y la segunda del 12 de octubre del mismo año. Por otro lado, vale señalar que estas pastorales fueron firmadas por Ulloa, debido a su condición de secretario del prelado. Ulloa se inició masón el 24 de junio de 1865 en Caridad. No se sabe hasta cuándo Ulloa participó de la masonería porque la documentación sobre la citada logia está incompleta, pero lo que sí se sabe es que Ulloa continuó hasta su muerte participando de los círculos de sociabilidad de distintos miembros de la masonería. AHACMSJ, *Fondos Antiguos* (Caja, Tomo, Folios): 48, 1, 141-160.

[26] Góngora Herrera, *Mis últimos documentos de la Masonería Centroamericana Antigua y Aceptada. Años 1809-1939* (San José: GLCR, 1940), 215.

Como se observa, Montúfar se basó en una apología que definió la masonería como una organización respetuosa del orden establecido: Dios-Religión-Estado, de paso el orden social predicado por la Iglesia católica de la época. Asimismo, el rector universitario se apoyó en valores cristianos congruentes con los eclesiales, para describir los fundamentos de la masonería, asemejándola al discurso religioso de estos años, cuando habló de lo que es verdadero y justo dentro del sistema normativo presente en el imaginario social latinoamericano decimonónico[27].

Luego de este primer conflicto entre la masonería y la Iglesia católica, dieron inició los propios con el Estado. Las siguientes crisis de la masonería estuvieron dadas por enfrentamientos entre masones por razones personales y políticas, ya que por ejemplo, los políticos masones cambiaron de bandos, propinaron y se propinaron golpes de Estado, para luego unirse y participar de otras insurrecciones, e imponer sus intereses particulares, sobre cualquier ideal, facción o participación en una forma asociativa, incluso la masonería[28].

Al año siguiente (1868) del primer conflicto entre la masonería y la Iglesia católica, hubo un golpe de Estado en Costa Rica que enfrentó a algunos políticos masones entre sí, ya que unos fueron parte del gobierno y los otros líderes del grupo de golpistas. Este golpe tuvo como precedente la primera división en una logia costarricense, ya que en Caridad, un grupo de masones, descontentos con el gobierno de Castro, a la vez venerable maestro de la logia, se retiró para organizar una nueva, para luego, finalmente, algunos de ellos figurar en el grupo de los golpistas. Por otra parte, con el golpe de Estado de 1868, llegó al poder Jesús Jiménez Zamora y con él, las restricciones a las libertades civiles, entre las cuales estuvieron la asociativa y la de expresión. Por lo tanto, las fuerzas militares cerraron las logias masónicas[29].

La masonería costarricense se reorganizó luego del golpe de Estado del 27 de abril de 1870, cuando se recuperaron las libertades civiles. En la reorganización participaron los masones que dieron y los masones que recibieron el golpe de Estado de 1868, los cuales, algunos a la vez, se juntaron en esta nueva insurrección. Los golpistas nombraron al médico y masón, Bruno Carranza, como presidente provisorio de Costa Rica; no obstante, quien verdaderamente ostentaba el poder era el general y futuro masón (iniciado en 1873), Tomás Guardia[30], la composición del nuevo gobierno se caracterizó por

27 John Lynch, "La Iglesia Católica en América Latina, 1830-1930", en *Historia de América Latina: Cultura y Sociedad 1830-1930,* ed. Leslie Bethell, trad. Jordi Beltrán y Angels Sola (Barcelona: Crítica, 1992), 65-122.

28 Guzmán-Stein, "Masonería, Iglesia y Estado", 100-134. Roberto Valdés Valle, "Masones, Liberales y Ultramontanos salvadoreños: Debate político y constitucional en algunas publicaciones impresas, durante la etapa final del proceso de secularización del Estado salvadoreño (1885-1886)" (Tesis de Doctorado en Filosofía Iberoamericana, Universidad Centroamericana "José Simeón Cañas", 2010), 24-98. Martínez Esquivel, "Masones y su participación política en Costa Rica (1865-1899)", *Número especial de Diálogos 9º Congreso de Historia Centroamericano* (2008): 1815-1848.

29 Obregón Loría, *Hechos militares y políticos* (Alajuela: Imprenta Nacional, 1981), 152-158.

30 Donna Lillian Cotton, "Costa Rica and the era of Tomás Guardia 1870-1882" (Tesis de Doctorado en Historia, Universidad George Washington, 1972), 32-68.

una mayoría de masones miembros de la logia Caridad.

Con la reorganización de la masonería en Costa Rica se estableció el Gran Oriente y Supremo Consejo Centro Americano (en adelante GOSCCA), dando inicio a la expansión del proyecto masónico de Calvo. Al igual que en Costa Rica en 1870, pero al año siguiente (1871), en El Salvador (12 de abril) y Guatemala (30 de junio) se llevaron a cabo golpes de Estado que vislumbraron una nueva era política de libertades civiles, por lo que se empezaron a construir las condiciones ideales para la organización de logias masónicas. Asimismo, con la llegada de la masonería también lo hizo la reacción inmediata de la Iglesia católica local.

En el caso salvadoreño, al mes de la organización de la primera logia masónica, el periódico católico *La Verdad,* inició la publicación de una serie de doce partes y titulada: "Los Francmasones: Lo que son, lo que hacen, lo que quieren"[31]. A los cinco meses de esto, ya en 1872, el obispo de San Salvador Tomás Miguel Pineda Saldaña, promulgó la primera pastoral antimasónica para prevenir al pueblo salvadoreño ya que,

> …existe entre nosotros un enemigo de la Iglesia y de los principios sociales, que disfrazado con la máscara y con el ropaje del bien, atrae á su seno y encierra como en una tumba á los incautos que sin conocer el abismo á donde se precipitan, son heridos de los anatemas de la Iglesia Católica, separados de ella y afiliados en la falange de sus perseguidores y verdugos[32].

Un mes más tarde, quien sucedería a este prelado, el entonces obispo auxiliar José Luis Cárcamo y Rodríguez, publicó, pero esta vez en el ***Boletín Oficial***, una nueva pastoral en donde señaló que, "Ni creemos demás advertiros que los libros que tratan de favorecer la francmasonería, están prohibidos por el Señor Pío IX, bajo pena de excomunión…[33]".

Sin embargo, ante la incursión del tema masónico, propiamente en un sentido detractor, en la esfera pública salvadoreña, lo más interesante fue la respuesta apologética de la masonería, ya que seguramente por influencia del vicepresidente de la República y miembro de la logia Progreso, el abogado salvadoreño Manuel Méndez, también se hizo publicar en el *Boletín Oficial,* una supuesta amonestación del Papa Pío IX -autor de tres bulas, dos cartas encíclicas, una constitución apostólica y 145 documentos de carácter local antimasónicos[34]-, a la Iglesia católica salvadoreña por condenar a la masonería,

> Al Ministerio de Relaciones Exteriores comunica el Sr. Ministro del Salvador residente

31 Valdés Valle, "Masones, Liberales y Ultramontanos salvadoreños", 43.

32 Tomás Miguel Pineda y Saldaña, "Pastoral", La Verdad 44, 23 de marzo de 1872, 1-3.

33 *Boletín Oficial 49*, "La pastoral del Ilustrísimo Señor Cárcamo", 19 de abril de 1872, 3.

34 Martínez Esquivel, "Documentos y discursos católicos antimasónicos en Costa Rica (1865-1899)", *REHMLAC 1*, no. 1 (mayo-noviembre 2009): 135-154.

en Roma, Márquez de Lorenzana, con fecha 25 de Junio: que Su Santidad Pío IX se había dignado en aquella fecha, amonestación al Ilustrísimo Sr. Obispo de esta Diócesis por el abuso de autoridad cometido contra la sociedad masónica[35].

Por otra parte, con la organización de la masonería guatemalteca, la primera pastoral llegó cinco meses después[36], escrita por el gobernador del arzobispado de Guatemala Francisco W. Taracena, este documento, al igual que los publicados en años anteriores en Costa Rica y El Salvador, advirtió sobre los errores de la masonería contra la religión y la responsabilizó por las reformas jurídicas del gobierno guatemalteco que restaron o anularon la influencia eclesial en las diferentes esferas sociales[37]. La respuesta de los miembros de la logia Hiram vino en seguida con la publicación de la hoja suelta "Programa Masónico", que adjuntó el texto "Código Masónico". En este texto se defendió la importancia de la práctica de alguna religión entre los masones, pero también se admitió la posibilidad de aceptar ateos, lo cual no solamente estaba en contra de lo estipulado desde Las Constituciones de Anderson, sino que también en las mismas constituciones masónicas centroamericanas de la época[38]. Además, esta apología negó el secretismo en la masonería e incluyó una solicitud para quienes desearan iniciarse en la asociación.

Otro acontecimiento que merece su comentario y que relaciona los conflictos citados arriba, fue la expulsión y la nacionalización de los bienes de la Compañía de Jesús por parte de los gobiernos centroamericanos luego de los golpes de Estado del periodo 1870-1871. El primer país en tomar estas medidas fue Guatemala el 12 agosto de 1871, donde luego el 24 de enero del año siguiente (1872) firmó con El Salvador el decreto "Arbizú-Samayoa" para que este último país se adhiera a las políticas que se estaban llevando a cabo en Guatemala, entre las que estuvieron las referentes a los jesuitas. Por lo tanto, el 6 de junio de 1872, con el protagonismo del subsecretario del ministerio de gobernación y miembro de la logia Progreso, Francisco Esteban Galindo, y acusados de haber sido los autores intelectuales de las pastorales antimasónicas del año anterior, se expulsó a los jesuitas de tierras salvadoreñas. Estos intentaron ingresar a Honduras, pero el conflicto armado de este país con Guatemala y El Salvador, mermó dicha posibilidad. Por ende, buscaron ingresar a Costa Rica, mas, su ministro de Relaciones Exteriores, Instrucción Pública, Culto y Beneficio, así como miembro de Caridad y el GOSCCA, Lorenzo Montufar, hizo lo necesario para que ello no sucediera. Finalmente, los jesuitas terminaron en Nicaragua, donde posteriormente también se les expulsó en 1881, año de la organización de la primera logia

---

35 *Boletín Oficial* 67, "Noticia Oficial", 8 de agosto de 1872, 1.

36 Publicada el 4 de noviembre de 1873.

37 José Edgardo Cal Montoya, "La Iglesia de Guatemala ante la Reforma Liberal (1871-1878)", *Estudios* (2000): 1-44.

38 Valdés Valle, "Elementos para la discusión sobre masonería, política y secularización en la Centroamérica del siglo XIX", *REHMLAC* 2, no. 2 (diciembre 2010-abril 2011): 66-84.

en ese país: Progreso de la ciudad de Granada, y del Partido Conservador Católico[39].

Luego de estos conflictos entre la masonería y la Iglesia católica en Centroamérica, durante el resto del siglo XIX, el uso del tema masónico en el debate político en la prensa centroamericana fue constante, en especial luego de reformas jurídicas o educativas y ni qué decir a medida que se conformaron los partidos políticos[40]. En este contexto, parte del funcionamiento de la logia como sociabilidad versó en desenvolverse como un espacio para la formación, el debate y la promoción de nuevas ideas. Por consiguiente, la masonería colaboró en la ampliación del espacio público en dicho aspecto, donde el tema masónico en la prensa tuvo su cuota de importancia en la formación de identidades políticas, así como en la difusión de valores y principios del nuevo sistema político. Por otro lado, las pastorales y los artículos antimasónicos se caracterizaron por reproducir documentos papales y de otras latitudes, mientras construyeron representaciones detractoras como masonería-deísmo, masonería-satanismo, masonería-política (con un carácter conspirativo, liberal y anticlerical) y masonería-protestantismo[41].

ACTIVIDADES MASÓNICAS: ENTRE GOLPES DE ESTADO Y UTOPÍAS DEMOCRÁTICAS

Los golpes de Estado en Centroamérica entre 1870 y 1871 originaron, en principio, un movimiento político e ideológico sustentando en un liberalismo de fuerte raíz secular. Esta vez, los líderes políticos y la élite intelectual pretendieron avanzar hacia una reforma capaz de establecer las reglas de la relación entre el Estado y la Iglesia católica; esto a partir de la identificación laica del Estado ante la sociedad y otras instancias de poder, como el sector eclesiástico. El "triunfo liberal" se materializó en el terreno bélico, por lo que prosiguió implementar, en el político y legal, las instituciones y las directrices necesarios para construir los nuevos estados-nación. Por lo tanto, estas insurrecciones las representaron sus protagonistas como los posibles inicios de regeneraciones democráticas e ilustradas[42]. No obstante, los regímenes

39 Roberto Marín Guzmán, "El primer intento de entrada de los jesuitas a Costa Rica (1872) y el inicio de la controversia entre el Dr. Lorenzo Montúfar y P. León Tornero, S.I.", *Serie Cuadernos de Historia de la Cultura 25* (San José: EUCR, 2011). Valdés Valle, "José Leonard y Enrique Guzmán: Controversias por el librepensamiento y el establecimiento de la logia masónica "Progreso n° 41" en Granada, Nicaragua (1881-1883)", *REHMLAC 7*, no. 1 (mayo-noviembre 2015): 65-86.

40 Valdés Valle, "Elementos para la discusión sobre masonería", 66-84.

41 Martínez Esquivel, "Conspiradores políticos y sectas misteriosas: Imaginarios sociales sobre la masonería en Costa Rica (1865-1899)", *Revista Estudios 22* (2009): 13-32.

42 Oficial, *Político-Religiosa. Discusión sobre los artículos 2° y 6° del decreto de elecciones, dictado por el Gobierno Provisorio, en lo que concierne al clero* (San José: Imprenta Nacional, 1870). Arturo Taracena Arriola, "Liberalismo y Poder en Centroamérica (1870-1929)", en *Historia General de Centroamérica. Las Repúblicas Agroexportadoras, Tomo IV,* ed. Víctor Hugo Acuña Ortega (Madrid: FLACSO, 1993), 179-185.

liberales, se convirtieron en sistemas de dominación patrimonial debido a que los diferentes gobernantes terminaron teniendo una amplia esfera de arbitrariedad, tomando decisiones en términos personales y no funcionales, y rodeados de un círculo de funcionarios públicos en virtud de las recompensas o prebendas de sus participaciones en el poder.

Por otra parte, la masonería centroamericana de inicios de la década de 1870 se caracterizó por estar presente por primera vez en tres países y porque la composición social de sus logias continuó caracterizándose por una mayoría de extranjeros dedicados al comercio vinculado a los proyectos de agroexportación cafetalera en auge en estos países para este momento[43]. Empero, la masonería centroamericana también experimentó uno de los momentos en que más políticos se le han asociado. ¿A qué se debió esto?

Los políticos masones representaron la organización de la masonería en el contexto de estos alzamientos como un símbolo socio-moral del proyecto liberal de sociedad civil que se pretendía gestar. El hecho de que la masonería desde sus constituciones promoviera ciudadanos-patriotas y tuviera un carácter abstracto de las definiciones teológicas, hicieron que el político de esta época se interesara en ella. Además, la masonería se auto presentó como una escuela de formación humanística y espiritual, defensora de ideales ilustrados, como la racionalidad, la solidaridad, la tolerancia o la autonomía del hombre como sujeto social y centro del conocimiento. De igual manera, en el discurso masónico se separó la soberanía del Estado y la representación de los individuos, concediéndole al ser humano un estatus de creación divina sin diferencias de naturaleza entre las naciones. Lo anterior, tal vez llevó a que la masonería centroamericana fuera políticamente representada como una sociedad socialmente aceptable y funcional para el desarrollo del proyecto progresista.

En Centroamérica, los masones nunca controlaron toda la esfera política, ya que para eso hubiera sido necesario que toda la élite política centroamericana se iniciara en la masonería. Esto no sucedió porque, entre otras cosas, la casta política centroamericana históricamente siempre ha sido mayoritariamente católica, aún en la actualidad (2017). Además, todavía no ha sido realizado un estudio prosopográfico y de redes sociales de toda la élite política de Centroamérica en el siglo XIX. Entonces, si los masones participaron en la política centroamericana se debió a que algunos formaron parte del grupo dirigente, pero no todos. Por ende, se debe explicar la participación política de los masones como uno más de los muchos elementos de la carrera vital de ellos como miembros del grupo dominante.

Por consiguiente, durante estos años la logia funcionó como un espacio social buscado por el político, ya que se podía expresar sobre ideas novedosas,

43 Valdés Valle, "Masones, Liberales y Ultramontanos salvadoreños", 63-64 y 96-99. Martínez Esquivel, *Masones y masonería en la Costa Rica de los albores de la Modernidad* (1865-1899) (San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2017).

en una época en que esto continuaba siendo un tema delicado. Eso hizo que la masonería se convirtiera en un símbolo de que todo aquel que pretendía ser liberal e ilustrado, al asociarse a ella, testimoniaba adhesión a dichos ideales, por lo que la masonería se constituyó en un espacio de asociación normal entre personas que se atribuyeron funciones tutoras de la sociedad; es decir, la sociabilidad masónica se construyó como una práctica de individuos auto considerados notables, estableciéndose como una de las formas de la época de selección de personas entre una minoría activa y dirigente, y, por lo tanto, sin ejercer un monopolio en dichas funciones.

Así, si bien en el momento en que algunos políticos le otorgaron un valor simbólico a la masonería dentro de su proyecto de sociedad civil la envolvieron en una dimensión política, esto no significó que la masonería centroamericana empezara a desenvolverse políticamente en la sociedad. Además, esta función de la masonería como espacio de expresión e identificación no fue automática, ya que muchos liberales no fueron masones y muchos masones no fueron liberales. También, es visible que los masones de ningún modo fueron la mayoría o los únicos actores sociales involucrados en el proceso político de corte liberal, ya que hubo muchísimas personas promoviendo estos cambios en la época; ni tampoco lo hicieron como un solo monolito, debido a que fue evidente que en muchas ocasiones los masones se enfrentaron entre sí por rivalidades políticas.

No obstante, sí se hizo evidente que existió una participación activa de las mismas personas en los procesos políticos y masónicos, lo cual se debió a la presencia y coincidencia -al menos en los discursos y los estatutos- de muchos de los ideales modernos en boga durante estos años, tanto en el proyecto de Estado como en la logia masónica. También se hace visible que entre los políticos que participaron activamente en la promoción y en la realización de reformas modernizantes[44], hubo un grupo que se asoció a la masonería centroamericana luego de las proclamas de reformas liberales del periodo 1870-1871, y muchos de ellos continuaron ejerciendo por largo tiempo el control de los puestos políticos más influyentes de cada país.

Las actividades masónicas iniciaron de nuevo en Costa Rica con la reorganización de Caridad en mayo de 1870, por lo que nuevamente se verá a políticos asociándose a la masonería. Los principales cargos políticos del nuevo gobierno, incluyendo el Ejecutivo en su totalidad, a los presidentes del Congreso y de la Corte Suprema de Justicia, así como el rector de la Universidad, fueron ocupados por miembros de esta logia. A partir de este momento, los mismos personajes llevaron a cabo todo un proceso de reforma estructural de la masonería, ejecutando en paralelo con las reformas políticas de corte liberal que emprendieron a nivel nacional al mismo tiempo. Para concretar estos planes se llevó acabo la convocatoria de una asamblea constituyente, que estuvo compuesta en su 60 % por masones. Esta asamblea constituyente se

44 Morales García, *Cultura oligárquica y nueva intelectualidad*, 36-79.

llamó “Convención Nacional”, nombre que emuló la convocatoria hecha luego de la revolución francesa, lo cual muestra el carácter y el ideal republicano francés presente en los imaginarios de los políticos golpistas de 1870. De hecho, Bruno Carranza, con un timbre de voz jacobino[45], anunció el inició de una “reforma radical”[46] como fruto de la “revolución del 27 de abril”[47]. Sin embargo, esta reforma no pudo dar los frutos esperados debido a que Carranza pronto se dio cuenta de que carecía de poder en su rol de presidente provisional y de que el verdadero poder estaba en manos de Tomás Guardia, como comandante general de las armas. Esta situación llevó a Carranza a renunciar a la presidencia ante la asamblea constituyente, la cual entregó el poder al general Guardia en agosto de 1870[48].

Poco después se presentaron grandes discrepancias políticas entre la asamblea y Guardia, quien terminó imponiéndose, hecho que llevó a la disolución de la asamblea. Esto significó un nuevo retroceso para los proyectos de reforma política y una salida de muchos de los políticos masones, ya que el general, al convertirse en presidente, inició su gobierno como dictador con poderes omnímodos por más de un año, paralizando la reforma anunciada y cualquier intento de transformación de la normativa vigente. Montúfar escribió, años después, que esta jugada política de Guardia contra el poder constituyente, algunos la interpretaron como un retroceso en la modernización política del país[49].

Por lo tanto, la esperanza de estos políticos masones y no masones de llevar a cabo su tan ansiado proyecto político de sociedad civil, inició un nuevo proceso de altibajos y contradicciones que se extendió durante la década de 1870[50]. Incluso, para algunos de estos políticos, este proyecto se fue desvaneciendo con el autoritarismo del general Guardia. Mientras tanto, el proyecto masónico, debido al contexto centroamericano, los problemas personales de Francisco Calvo y la ausencia de un liderazgo masónico[51], fracasó en primera instancia por el no pago de cuotas y la consecuente retirada de “los hermanos masones” de las logias, así como las posteriores impugnaciones a las libertades de expresión y asociación, hechas por el gobierno del general[52]. Por consiguiente, a medida que este fue acaparando mayor poder, la mayoría de

---

45 Morales García, *Cultura oligárquica y nueva intelectualidad*, 38-39.

46 Eugenio Rodríguez Vega, *El Pensamiento Liberal* (San José, ECR, 1979), 81.

47 Rodríguez Vega, *El Pensamiento Liberal*, 81.

48 Obregón Loría, *Hechos militares y políticos, 163.* Vargas González, “Procesos electorales”, 157.

49 Montúfar Rivera, *Memorias autobiográficas*, 271.

50 Morales García, *Cultura oligárquica y nueva intelectualidad*, 36-53.

51 Obregón Loría y Bowden señalan que los libros de actas de los últimos años de reunión de esta logia se perdieron, así que es difícil determinar las causas que originaron un cisma en el seno de esta. Obregón Loría y Bowden, *La Masonería en Costa Rica Tomo II* (San José: Trejos Hermanos, 1938), 48-49.

52 Cotton, “Costa Rica and the era of Tomás Guardia”, 32-68.

los políticos masones se alejaron de la logia y del general, como por ejemplo sucedió con los ministros entre los años 1870 y 1876. Durante estos años hubo dieciséis personas diferentes como ministros, de los cuales ocho fueron masones miembros de Caridad[53].

A pesar de los antojos de Guardia durante su primer año de gobierno, algunos de estos políticos se mantuvieron cerca del poder a la espera de la tan anunciada reforma constitucional. Entre tanto, en contradicción con estas esperanzas, el presidente-general redujo el número de electores propietarios, con el claro objetivo de elegirse gobernante en las próximas elecciones (1872). Pero al final, en agosto de 1871, se emitió el decreto para la promulgación de la tan ansiada nueva constitución política. En octubre, el general inauguró la asamblea constituyente y tan solo dos meses después (diciembre) se emitió el documento[54].

En este proceso, en Costa Rica algunos de los políticos masones retornaron de nuevo al protagonismo debido a su afán de emprender su proyecto de sociedad civil. De los diecisiete integrantes de la asamblea constituyente, siete fueron miembros de Caridad y participantes de la asamblea masónica que emitió la primera constitución centroamericana. Además, la asamblea constituyente estuvo presidida por el político de confianza de Guardia: Manuel Antonio Bonilla Nava, presidente del congreso en dicho año, así como emparentado con masones, tanto miembros de Caridad como constituyentes masónicos.

Por su parte, en El Salvador, luego del golpe de Estado a Francisco Dueñas, el 12 de abril de 1871, llegó al poder su ex-ministro de Guerra, el guatemalteco nacionalizado salvadoreño, el mariscal Santiago González Portillo. A poco más de los cinco meses de este acontecimiento, en la ciudad de San Salvador, el 30 de setiembre, se organizó la primera logia del proyecto de Calvo: Progreso. A esta de inmediato se asociaron el vicepresidente de la República, el presidente de la Corte Suprema de Justicia, el presidente de la asamblea constituyente de 1871, cinco ministros, el gobernador político de San Salvador y el canciller de la República de Costa Rica[55].

Con el gobierno de González, se intensificó el proceso de centralización del poder y consolidación del Estado salvadoreño, afinándose los mecanismos de control sobre las municipalidades, así como los procesos de secularización de la sociedad y de modernización de la producción cafetalera. El 13 de mayo de 1871, el mariscal convocó a una asamblea constituyente, la cual presidió el próximo miembro de Progreso, José Larreynaga. La nueva constitución política se promulgó el 16 de octubre de 1871, iniciando un proceso de anulación y reducción de los espacios de acción de la Iglesia católica salvadoreña, ya que por ejemplo se prescribió la tolerancia a los cultos cristianos diferentes al católico. Pero González buscando ampliar los periodos presidenciales de

53 Martínez Esquivel, "Masones y su participación política", 1815-1848.

54 Clotilde Obregón Quesada, *El proceso electoral y el Poder Ejecutivo en Costa Rica* (San José: EUCR, 2000), 180-191.

55 Valdés Valle, "Masones, Liberales y Ultramontanos salvadoreños", 74.

dos a cuatro años, convocó a una nueva constituyente, que curiosamente empezó a sesionar, el día del aniversario de la organización de la primera logia salvadoreña (30 de setiembre 1872). Esta nueva constitución política estuvo vigente desde el 9 de noviembre de 1872 hasta el 16 de febrero de 1880, y en cuestiones de restarle poder a la religiosidad católica en la esfera pública llegó más allá que su antecesora, ya que incluso suprimió el término "dios" en ella.

En este contexto, vino la legalización del divorcio y el matrimonio civil, la introducción de la educación laica, la supresión de órdenes religiosas y la prensa católica, la suspensión del concordato el 8 de agosto de 1873 y para 1875, la supresión de la cátedra de teología de la Universidad Nacional, así como nuevas reglamentaciones para regular el patronato. Esto, mientras que en el campo económico hubo significativas modificaciones en la tenencia y propiedad de la tierra, ya que se privatizaron las tierras comunales y ejidales de los indígenas, quienes culturalmente se representaron por la comunidad intelectual salvadoreña como obstáculos para el progreso y la modernidad, por lo que los levantamientos de parte de estos no se hicieron esperar. También se fortaleció el ejército, se crearon leyes contra la vagancia y se invirtió en la modernización de infraestructura[56].

Por otro lado, en lo que respecta al caso guatemalteco, después del golpe de Estado del 30 de junio de 1871, llegó al poder y de manera "interina" el militar Miguel García Granados, junto a su mano derecha y futuro sustituto en la presidencia, el también militar y futuro iniciado masón Justo Rufino Barrios. Por consiguiente, inició una etapa de reformas jurídicas en Guatemala caracterizada por una naturaleza contradictoria entre el impulso modernizador y las restricciones congénitas del proceso. Las primeras políticas tuvieron el objetivo de ampliar la esfera pública guatemalteca, por lo que se institucionalizó la libertad de prensa, espacio utilizado ante todo para debatir sobre cuáles eran las reformas necesarias para modernizar el país. Con ello vino también la tarea de restarle poder a la Iglesia católica, se suprimió el diezmo, se abolieron los fueros eclesiásticos y se promocionó el libre ejercicio de la religión. Y a quien reclamara, se le exilió, como fueron los casos del arzobispo José Bernardo Piñol y Aycinena y la Compañía de Jesús. Además, una de las primeras acciones llevadas a cabo por García fue el reconocimiento del gobierno costarricense dirigido por el general Tomás Guardia. Ante estas medidas, las insurrecciones fueron constantes entre 1871 y 1873. En el último año debido a la presión de las juntas patrióticas se expulsaron las órdenes religiosas del país[57].

Para el 15 de marzo de 1873, se institucionalizó la libertad de consciencia, y por ende, el libre ejercicio de la religión. En Guatemala se consideró el protestantismo como un aliado del liberalismo en la construcción de una sociedad civil moderna porque ayudaba a diversificar y apoyaba la tolerancia y el ecumenismo religioso, así como el poder civil, funcionando

56 Ciro Cardoso y Héctor Pérez Brignoli, *Centro América y la Economía Occidental* (San José: EUCR, 1977), 208-275.

57 Cal Montoya, "La Iglesia de Guatemala ante la Reforma Liberal", 1-44.

entonces como una religión práctica para el desarrollo del proyecto liberal de sociedad civil[58]. Por ende, al protestantismo se le otorgaron las mismas funciones que a la masonería para la consolidación del Estado laico, lo cual explicaría la "conversión" al presbiterianismo y el acercamiento a la masonería de un general Barrios que investido con poderes dictatoriales llegó a dirigir el gobierno guatemalteco el 4 de junio de 1873. De hecho, tan solo trece días después de ello (17 de junio), se organizó en la Ciudad de Guatemala, la primera logia del proyecto de Calvo. Esta, llamada Hiram, asoció de inmediato a cuatro ministros, un miembro de la asamblea constituyente y otro del consejo de gobierno, un jefe político de provincia, dos militares de alto rango y al cónsul general de Alemania[59].

Barrios fue más agresivo que su predecesor y pronto secularizó a las monjas, suprimió los seminarios y prohibió el traje talar en público. Sin embargo, todavía no se establecía el matrimonio civil, lo cual permitiría una mayor institucionalización de la práctica religiosa diversificada[60]. En el campo económico, Barrios nacionalizó las propiedades religiosas e indígenas, ya que en su visión de "orden y progreso" era fundamental situar la tierra en el mercado y crear una agricultura comercial diversificada. No obstante, Barrios sometió a los indígenas a trabajos forzados, ya que si bien hablaba de la integración social de las comunidades indígenas, pareciera que ello significó desarraigo y nivelación cultural materializados en mano de obra sin iniciativa, dependiente y barata[61].

En 1875, se convocó una asamblea constituyente, que empezó a sesionar al año siguiente (1876), momento cuando el Estado tomó el control del registro civil y estableció la educación pública gratuita. Con el inicio de la constituyente se consideró que en Guatemala, las libertades civiles eran impracticables, por lo que se hizo necesario concederle por cuatro años más el ejercicio del poder dictatorial a Barrios, medida promocionada por el ahora ministro de Relaciones Exteriores de Guatemala, magistrado de la Corte Suprema de Justica, rector de la Universidad de San Carlos y miembro de la logia Hiram, el otrora político en Costa Rica, Lorenzo Montúfar, quien señalaba que por la "oscuridad" en que se vivía no era posible marcar con exactitud la latitud y longitud política adecuada, siendo entonces la dictadura transitoria una necesidad. Para determinar si se extendería por cuatro años más la dictadura de Barrios, se nombró una comisión que estuvo liderada por los miembros de Hiram, el mismo Montúfar y Raymundo Arroyo. Un Montúfar enojado con Barrios y viviendo de nuevo en Costa Rica, en 1882

58 Arturo Piedra Solano, "Notas sobre la relación entre liberalismo, francmasonería y penetración protestante en Centroamérica", en *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedades de ideas y modernidad en América Latina, siglo XIX,* ed. Jean Pierre Bastian (México D.F.: FCE, 1990), 119-131.

59 Martínez Esquivel, "Un estudio comparado", 2357-2382.

60 Cal Montoya, "La Iglesia de Guatemala ante la Reforma Liberal", 1-44.

61 Cardoso y Pérez Brignoli, *Centroamérica y la economía occidental* (1520-1930), 208-275.

se arrepintió de esta decisión[62]. Finalmente, el 11 de diciembre de 1879, se promulgó la nueva constitución política de Guatemala, la primera de este país como República.

Como se ha señalado, entre los años 1870 y 1871, se produjeron una serie de convulsiones sociopolíticas en Centroamérica. Estos acontecimientos provinieron de procesos de años anteriores. Se ha observado que ante el golpe de Estado, vino la organización de la logia masónica (y la pastoral antimasónica del obispo local) y luego la convocatoria de una constituyente. En Costa Rica y El Salvador casi de inmediato, mientras que en Guatemala estos acontecimientos se suscitaron con diferencia de años debido a la necesidad primera de institucionalizar ciertas libertades civiles. En lo que respecta a los proyectos de redacción de una nueva constitución política, los políticos masones no hicieron más que hacerse eco, aplicando su versión de lo que se estaba poniendo en práctica a nivel nacional a lo interno de la masonería. Por consiguiente, los políticos masones también buscaron implantar su proyecto modernizante en la masonería a través de la introducción de una serie de reformas muy similares a las impulsadas a nivel nacional. Esto muestra la presencia de los mismos ideales liberales e ilustrados en dos proyectos distintos, pero ambos en relación con la expansión de la sociedad civil y la ampliación de la esfera pública, así como desenvueltos por las mismas personas.

Las reformas masónicas concretamente fueron la creación de una gran logia centroamericana y la redacción de una constitución masónica. De hecho, al mes siguiente del golpe de Estado en Costa Rica (mayo) se reorganizó Caridad y en noviembre (1870) se convocó la primera asamblea nacional masónica. Para inicios de 1871 (enero) se organizó el GOSCCA y en setiembre del mismo año (1871), un mes después de emitido el decreto para promulgar la nueva constitución política por parte del general Guardia, el GOSCCA anunció la primera constitución masónica centroamericana y la organización de la primera logia fuera del territorio costarricense (Progreso) en El Salvador.

Estos acontecimientos del proyecto masónico centroamericano llaman la atención debido a tres características representativas del proyecto político que se anunciaba entonces, ya que se trató de (i) líderes centroamericanos y personalidades públicas; (ii) discursos pro unión centroamericana, y (iii) normativas republicanas. La primera característica se reflejó en los once dignatarios elegidos para dirigir el GOSCCA, masones grado 33 del rito escocés de antiguos y aceptados e importantes figuras públicas en la región. La mayoría de los dignatarios del GOSCCA fueron costarricenses, así como políticos locales y prominentes, lo que muestra que se le quiso dar un carácter nacional y de realce social al proyecto masónico, a pesar de que la mayoría de los masones, para entonces, eran extranjeros (56 %). Posiblemente esto se hizo con la intención de darle legitimidad al proceso a ojos de la sociedad local.

La segunda característica que llama la atención, y de paso ya señalada

62 Obregón Loría y Bowden, *La Masonería en Costa Rica Tomo III* (San José: Trejos Hermanos, 1940), 110-112.

por Roberto Valdés[63], tuvo que ver con el carácter pro unión centroamericana del proyecto masónico de Calvo. Con esto, los masones se hicieron eco de las tendencias hacia el unionismo centroamericano vigente[64]. Acerca de ello, Lorenzo Montúfar, durante su discurso en la inauguración del GOSCCA, recalcó:

> Si la unidad política de Centro América es un imposible, una utopía procedente de cabezas delirantes, en concepto de muchos en el mundo profano, la unión masónica Centro-Americana, es ahora una verdad, un hecho consumado. Nuevos talleres se crean hoy. Otros nuevos existirán mañana. El impulso esta dado; el movimiento es veloz y su fuerza formidable. Las murallas de la intolerancia, construidas con piedras macizas durante tres siglos, caerán ante la verdadera luz, como los fuertes muros de Jericó en presencia del Arca de la Alianza[65].

Y la tercera característica que llama la atención fue el carácter republicano del proyecto masónico, el cual se explica porque este se desarrolló en forma paralela al proceso de modernización estatal llevaba a cabo por entonces en Centroamérica[66]. De manera que la masonería en la región no hizo otra cosa que amoldarse a su contexto, lo cual continúa apoyando la tesis de esta investigación sobre que la masonería fue una consecuencia del proceso de llegada de la modernidad a Centroamérica y, por ende, se debe comprender como un constructo socio-histórico mutable a las características contextuales de su entorno.

De este modo, la constitución masónica del GOSCCA instituyó las reglas para el buen desenvolvimiento de la masonería en Centroamérica, así como para la resolución de conflictos entre logias y masones. De igual manera, determinó los deberes y los derechos del individuo en el mundo masónico, los rituales, los requisitos para ser masón, masón elector o elegible, y el funcionamiento de los diversos cargos masónicos. También, esta constitución tuvo sus respectivos poderes: ejecutivo, legislativo y judicial.

Con esto se observa cómo los políticos masones hicieron eco de las tendencias ideológicas predominantes en su tiempo (republicanismo, civilismo, liberalismo y unionismo centroamericano, etcétera), las cuales quisieron poner en práctica, tanto dentro como fuera de la logia. Lo anterior demuestra que en realidad los masones fueron un producto de las ideas en boga durante su

63 Valdés Valle, "Elementos para la discusión sobre masonería", 73.

64 Acuña Ortega, "Historia del vocabulario político en Costa Rica", en *Identidades nacionales y estado moderno en Centroamérica,* ed. Arturo Taracena Arriola y Jean Piel (San José: UCR-CEMCA-FLACSO, 1995), 67-68. Cotton, "Costa Rica and the era of Tomás Guardia", 125-129.

65 AGLCR, *Balaustre presentado al GR.·. OR.·. Centro-Americano el día de su instalación, el 12 de febrero de 1871. Por el IL.·. H.·. Lorenzo Montufar GR.·.33.* (Hoja suelta). Una copia de este documento en: Góngora Herrera, *Documentos históricos de la Masonería Centroamericana*, 65.

66 Morales García, *Cultura oligárquica y nueva intelectualidad*, 36-79.

época como consecuencia y no causa del proceso de modernización en la región.

LA ABJURACIÓN DE CALVO Y EL FINAL DE SU PROYECTO MASÓNICO

Entre 1870 y 1873, la masonería centroamericana tuvo un desenvolvimiento estable y creciente[67], a pesar de que la Iglesia católica continuó con sus ataques antimasónicos dirigidos más hacia sus ideales políticos y la figura de Francisco Calvo. Después de estos años, el proyecto masónico centroamericano experimentó una nueva etapa de declive durante los años 1873 y 1876, desembocando con el cierre de todas las logias en 1878. Las razones de este declive fueron tres: (i) la inestabilidad política en la región (las tres "revoluciones democráticas" se convirtieron en dictaduras), (ii) los problemas personales de Calvo y (iii) la división de la masonería centroamericana[68].

Entre 1873 y 1876, Centroamérica vivió una época de crisis e inestabilidad política. El gobierno de Tomás Guardia se encaminó al autoritarismo, la centralización, el fortalecimiento del ejército y de proyectos de fomento de alta inversión económica que generaron fuertes endeudamiento[69]. Esta situación condujo a que muchos masones costarricenses se concentraran más en la crisis política que en preservar una organización como la masonería, y que algunos masones extranjeros retornaran a sus países de origen[70].

Además, otros factores también influyeron en esto, como por ejemplo las amenazas e intentos de invasión del gobierno guatemalteco de Barrios. En consecuencia, Costa Rica experimentó un nivel de tensión política que se manifestó en un congreso que legislaba lo mínimo y en un poder ejecutivo que incrementó su autoritarismo merced al poderío militar. Todo esto hizo que los políticos masones se preocuparan más por defender el sistema que una forma asociativa como la masonería. Para este momento, el luchar por ideales políticos e ideológicos, ya sea individual o grupalmente, estuvo sobre cualquier interés masónico, independientemente de la coincidencia que pudiera existir entre muchos principios. Entre 1874 y 1875, Costa Rica sufrió cinco intentos de insurrección, de paso dirigidos por masones, además de problemas limítrofes con Colombia y Nicaragua, hasta el punto de que se habló de guerra[71].

---

67 Martínez Esquivel, "Sociedad civil, esfera pública y masonería", 541-580.

68 Obregón Loría y Bowden, *La masonería en Costa Rica*. Tomo II, 31-32.

69 Cotton, "Costa Rica and the era of Tomás Guardia", 32-68.

70 Montúfar Rivera, *Memorias autografiadas*, 315-322.

71 Obregón Loría, *Hechos militares y políticos,* 170-178.

Otro asunto que influyó fue que Calvo, en estos años (1873-1876), sufrió un revés como miembro de la Iglesia católica costarricense. Calvo se encontraba suspendido de sus labores sacerdotales por supuestas injurias y calumnias contra el ahora vicario capitular de la diócesis de San José, Domingo Rivas[72]. Lo anterior durante el conflicto conocido como la "cuestión confirma", que contó con la participación tanto de tribunales civiles como eclesiásticos, hermanos masones de Calvo, la Corte Suprema de Justicia, al Cabildo Eclesiástico, la Arquidiócesis metropolitana de Guatemala y el mismo Vaticano.

El conflicto con Calvo se acrecentó, ya que Rivas tomó el poder eclesial en Costa Rica con una visión en donde el clero se sometió ante su guía espiritual, por cuanto él era el único guardián de la verdad católica en el país, así como de la pureza de sus costumbres y fe. Por ende, el vicario capitular, quien de paso deseaba ser obispo, buscó seguir al pie de la letra toda instrucción vaticana con el objetivo de perfilarse como el candidato ideal a la mitra, tanto así que ninguna de las condenas de la época promulgadas por Pío IX estuvieron ausentes durante su vicariato, máxime cuando ellas le ayudaban a demeritar a sus posibles contrincantes por la mitra.

Rivas inició una condena hacia diferentes ideas y prácticas, tales como: (i) el liberalismo y a la masonería como su promotora; (ii) el racionalismo en carta pastoral de 1875[73], y de paso, el periódico *La Razón,* del cual no se ha conseguido copia, por lo que no se sabe si hubo la participación de masones; (iii) el krausismo, de fuerte empuje en el país durante estos años, gracias a la dirección del Colegio San Luis Gonzaga en la ciudad de Cartago en manos de los hermanos Fernández Ferraz, masones reconocidos[74]; (iv) así como el espiritismo, ya que para estos años hubo una importante difusión de las obras de Allan Kardec, conocido como Hipólito León Rivail[75].

A parte de lo anterior, en el año 1875 hubo otro acontecimiento interno de la masonería que afectó su funcionamiento en Centroamérica. Para las elecciones de gran maestro del GOSCCA hubo dos candidatos principales, ambos costarricenses[76]. Ninguno obtuvo los votos necesarios para ganar las elecciones, entonces, buscando el consenso, se optó por mantener en el cargo a Calvo. Esta determinación no fue del agrado de los diferentes líderes masones, por lo que hubo una mayor división, la cual se concretó en el cierre de actividades de todas las logias de la región. En el caso salvadoreño, con el incrementó de poder en el mariscal González y luego en su sucesor, el

72 Víctor Manuel Sanabria Martínez, *La primera vacante de la Diócesis de San José 1871-1880* (San José: ECR, 1973).

73 AHACMSJ, *Fondos Antiguos* (Caja, Tomo, Folios): 168, 1, 67-68.

74 Guzmán-Stein, "Masones españoles en Costa Rica: el Krausismo y la Institución Libre de Enseñanza en la formación y desarrollo de la Democracia Liberal Costarricense", en *Masonería Española y América,* coord. Ferrer Benimeli (Zaragoza: CEHME, 1993), 449-470.

75 Sanabria Martínez, *La primera vacante*, 199-208.

76 El médico Andrés Sáenz Llorente y el comerciante Manuel Antonio Bonilla Carrillo.

futuro masón Rafael Zaldívar[77], la logia desapareció; de igual manera sucedió en Guatemala, ello a pesar de que el ambiente político en teoría favorecía para este tipo de asociaciones por la reforma liberal que se estaba efectuando.

Finalmente, en julio de 1876 sucedió un acontecimiento capital que marcó la masonería centroamericana por muchos años, la abjuración de su organizador y guía durante once años[78]. La historiografía sobre la masonería centroamericana no ha encontrado fuentes que expliquen el porqué de la renuncia del presbítero y, en nuestro caso, no es la excepción. Sin embargo, se considera que cabe la hipótesis de que ante la fuerte impugnación de sectores del clero católico liderados por Rivas, quien mantenía a Calvo suspendido desde 1873, hasta el punto de que se habló de un proceso canónico en su contra, Calvo se encontró en una encrucijada en la que debió decidir entre su fe y la pertenencia a una forma de sociabilidad condenada por ella, por lo que desmotivado debido al declive de las actividades masónicas en la región por el contexto sociopolítico, le fue fácil al presbítero tomar una decisión.

La abjuración de Calvo condujo a la masonería a una crisis que se agravó con el panorama político centroamericano. Ante esta crisis se observa cómo los masones se enfrentaron entre sí por intereses políticos, por lo que su hermandad masónica volvió a dejar de existir en el ámbito externo de la logia, situación que también pudo haber sido una de las causas que llevaron a Calvo a renunciar, ya que en tiempos de conflicto político en que estuvieron involucrados los masones, estos prefirieron no asistir a las tenidas.

Por lo tanto, tal vez Calvo se vio movido a renunciar por la falta de interés de reunirse de los masones o también como una única salida viable para pacificar la situación. Sin embargo, al parecer, la estrategia de Calvo, si fue difundida, no funcionó, ya que muchos de los miembros de las redes políticas e intelectuales de Centroamérica que habían sido iniciados masones, así como muchos otros participantes en ellas, para los años siguientes, más que anhelar la reorganización de la masonería, emigraron hacia las sociedades literarias y científicas, las instituciones educativas krausistas, las escuelas de adultos y los clubes sociales, encontrando en ellas el capital social y cultural, así como el espacio de acción política que pudo haberles significado la masonería.

Durante los años siguientes no hubo logias masónicas en actividad en Centroamérica, debido a los constantes enfrentamientos entre masones por diversas situaciones políticas y personales. Con el cierre de las logias centroamericanas durante estos años, los masones que intentaron mantenerse activos en la región, lo hicieron por medio de la asociación a un GOSCCA, gran oriente que de paso se mantuvo sin proyecto alguno. Los constantes conflictos sociales que enfrentaron a los masones desde la organización de la primera logia en Costa Rica fueron la mejor muestra de que ante intereses

77 Valdés Valle, "La Masonería y el Gobierno de Rafael Zaldívar (1876-1885)", *Boletín AFEHC* 37 (2008).

78 AHACMSJ, *Fondos Antiguos* (Caja, Tomo, Folios): 99, 1, 328. Obregón Loría, *Presbítero Doctor Francisco Calvo (Ganganelli). Organizador de la Masonería en Costa Rica* (San José: Imprenta Borrase, 1968), 82-86.

particulares, la hermandad masónica quedaba de lado.

Además, la suspensión de las garantías constitucionales en Costa Rica desde 1876 provocó el exilio de algunos extranjeros y costarricenses, opositores políticos del general Guardia, entre los que hubo importantes líderes de la masonería costarricense. Aunque también en esta época, muchos de ellos continuaron junto al general. Aunado a ello, en Guatemala, el gobierno presidido por Barrios e impulsado por su ministro Montúfar, desconoció al gobierno costarricense[79] y en El Salvador se constituyó la Liga Antiguardista bajo el liderazgo de masones exiliados[80]. Todo esto demuestra la prevalencia de las estrategias de intereses y no de la hermandad masónica.

Otro factor a tomar en cuenta fue la salida del país de muchas personas ajenas a la arena política, entre las cuales hubo masones. Se agrega a ello que el nuevo administrador apostólico en Costa Rica, Luis Bruschetti, se valió de los artículos del concordato para continuar la impugnación y la condena contra la masonería[81]. A pesar de lo anterior, algunos costarricenses siguieron ligados a la actividad masónica en el resto de Centroamérica, inclusive, Manuel Antonio Bonilla Carrillo se convirtió en el nuevo gran maestro del GOSCCA (1877-1887) en sustitución de Calvo[82].

Por otra parte, la nueva dinámica que adquirió la sociedad costarricense con el desarrollo de la modernidad, provocó que la Iglesia católica local activara sus tribunales de justicia e iniciara un seguimiento de lo que consideraba como irregular, delictivo o simplemente pecado. Por ejemplo, entre 1874 y 1881, se han identificado veintiún casos de ajusticiamiento eclesial en Costa Rica por masonería, principalmente entre extranjeros que buscaron desposarse con mujeres costarricenses de familias de fuerte tradición católica[83]. La mayoría de estas abjuraciones continuaron asociados a la masonería cuando se reanudaron las actividades masónicas en el país[84].

Por consiguiente, la organización de la masonería centroamericana surgió como una de las diferentes consecuencias del proceso de llegada de la modernidad a la región durante el siglo XIX. La masonería fue una de las nuevas forma asociativas implementadas y funcionó como una de las tantas prácticas liberales del universo de la cultura burguesa desenvuelta en Centroamérica. Además, la masonería centroamericana fue un elemento más en los procesos

79 Obregón Loría, *Hechos militares y políticos*, 182-183.

80 Valdés Valle, “Masones, Liberales y Ultramontanos salvadoreños”, 72-80.

81 Sanabria Martínez, *La primera vacante,* 167-188. Vargas Arias, *El Liberalismo, la Iglesia y el Estado*, 74-77.

82 Obregón Loría y Bowden, *La masonería en Costa Rica*, Tomo II, 33.

83 AHACMSJ, *Fondos Antiguos* (Caja, Tomo, Folios): 226, 2, 2-20, 21-37, 68-69; 240,185; 254, 295; 416, 342. En los tribunales eclesiales también hubo casos por protestantismo, brujería, fornicación y práctica del Islam. El estudio de estos tribunales eclesiales es todavía una tarea por realizar en el país.

84 Luego de estos años de abjuraciones, hubo otro intento de golpe de Estado, en enero de 1881, que contó con la participación de varios exmiembros de las logias masónicas en Costa Rica, pero sin éxito alguno. Obregón Loría, *Hechos militares y políticos*, 199-201.

de secularización de la sociedad y de promoción de nuevas ideas, como el deísmo y el krausismo.

El desarrollo de las actividades masónicas estuvo caracterizado por (i) los constantes altibajos, relativos a crisis políticas, principalmente durante gobiernos inconstitucionales, (ii) los intereses (estrategias personales) de los masones que muchas veces se antepusieron y entorpecieron el proyecto masónico, (iii) y los fuertes discursos antimasónicos de la Iglesia católica local.

La dinámica (praxis) social de los masones formó parte del proceso de apropiación de la modernidad en Centroamérica. Esta situación afectó el desenvolvimiento vital de los masones en la sociedad, pero también ejerció una influencia en este proceso. Del mismo modo, el grupo de masones no fue un grupo cerrado o exclusivo en su participación en la esfera pública y la sociedad civil. La masonería en su carácter de sociabilidad funcionó como un importante exponente de la modernidad cultural, en el sentido de que colaboró en la promoción de ideas consideradas novedosas y en la construcción de redes de sociabilidad artística, filosófica, científica o educativa, o en otras palabras, ayudando en el desarrollo de la institucionalidad cultural o, como dirían en la época, de la civilización.

El proceso de modernización estatal en la Centroamérica de la época no fue un proyecto masónico sino, más bien, un signo de los tiempos, donde esta organización encontró cabida, primero, como una de las tantas consecuencias y segundo, como un símbolo de la sociedad que se estaba gestando. Esto, ya que los mismos ideales que caracterizaron al estado-nación en construcción, estuvieron presentes en el sistema de normas y valores de la masonería centroamericana en desarrollo durante estos años.

De esta forma, en vez de ser una vanguardia política e ideológica o incluso protopartidista, la masonería más bien pareció estar entremezclada con otros actores en los procesos políticos de la época (construcción del Estado y de la esfera pública moderna). En este contexto, los masones políticos muchas veces entraron en conflicto, pero también transigieron con otros actores para lograr sus objetivos de poder.

Además, fue un grupo muy pequeño de masones el que participó en este proyecto de modernización, porque la mayoría de los masones eran extranjeros y no tenían mayor involucramiento en política, de manera que no se puede decir que la construcción del Estado haya sido un "proyecto masónico" ni mucho menos, y si de alguna manera participaron en él no fue primeramente por ser masones, sino por ser miembros de la élite política y socioeconómica, y por su adhesión a los ideales de la modernidad.

El proyecto masónico centroamericano terminó en 1899 con la organización de la Gran Logia de Costa Rica, institución que transformó la masonería costarricense al independizarla y otorgarle una dinámica nacional. En 1903 la masonería guatemalteca hizo lo propio, en 1907 la nicaragüense, en 1912 la salvadoreña y en 1922 la hondureña. El establecimiento de estos grandes orientes se comprende dentro de la etapa del proceso de construcción

de la nación experimentado en Centroamérica a partir del último tercio del siglo XIX, caracterizado, entre otros hechos, en la organización de asociaciones e instituciones con los apelativos nacional, costarricense, guatemalteco, nicaragüense, salvadoreño u hondureño o de Costa Rica, de Guatemala, de Nicaragua, de El Salvador o de Honduras.



“EL JOVEN LAUTARO” (1925) POR PEDRO LAUTARO (DETALLE)

Lautaro fue un miembro de la etnia Mapuche que, durante la conquista española de lo que actualmente es Chile, lideró a las fuerzas de la resistencia indígena en la guerra de Arauco. Su figura, envuelta en leyenda, inspiró dos siglos y medio después a los que lucharon por las independencias latinoamericanas. Se crearon “logias”, inspiradas en la organización de la masonería, con fines revolucionarios. Por tanto, estas logias, conocidas como logias Lautaro no fueron logias masónicas sino patrióticas.

Fuente: Manuel Lonkopan, “Se cumplen 450 años de la muerte del lider Mapuche Lautaro”, *Escáner Cultural. Revista virtual de arte contemporáneo y nuevas tendencias* 92 (2007).



MANDIL DE SEDA CON MOTIVO NATIVO-AMERICANO (ESTADOS UNIDOS, DÉCADA DE 1840)

Mandil de seda pintado a mano con la escena de un nativo-americano ofreciéndole la pipa de la paz a un hombre blanco. Este mandil designa a un maestro masón del arco real en el rito de York.

Fuente: Museo Masónico Phoenixmasonry, "1840's Silk American Masonic Apron with Native American Motif".



"BENITO JUÁREZ" (1948) POR DIEGO RIVERA

Benito Juárez, presidente de México durante los turbulentos años de la guerra de Reforma y la intervención francesa, es la figura más exaltada por la masonería mexicana. La Iglesia católica, cuyos bienes fueron severamente afectados por las leyes de Reforma impulsadas por Juárez, ha argumentado que el "anticlericalismo" de este personaje clave de la historia mexicana se debe, precisamente, a su filiación masónica.

En este retrato de Juárez, del pincel de Diego Rivera, se aprecian una escuadra y un compás sobre el texto de las leyes de Reforma.

Fuente: Fundación Diego Rivera, "Retrato de Benito Juárez 1948".



EL TEJADOR DE LOS RITOS DE CASSARD

Andrés Cassard (Santiago de Cuba 1827-Nueva York 1894) fue un verdadero militante masónico. Se dedicó cuerpo y alma al desarrollo de la masonería en América. Dejó una importante obra sobre la cuestión con su *Manual de la Masonería* y su revista *El Espejo Masónico*. Su vida, masónica, política y económica, es un verdadero relato de aventuras inscrito en la historia de Latinoamérica, Estados Unidos y el Caribe.

Fuente: Andrés Cassard, *Manual de la masonería, ó sea El tejador de los ritos antiguo escocés, francés y de adopción,* 2da edición (Barcelona: Imp. y Edit B. Banzá, 1861), 569.



PRESBÍTERO DR. FRANCISCO CIPRIANO CALVO
(SAN JOSÉ, COSTA RICA, 1820-1890)

Capellán del ejército costarricense durante la Campaña Nacional (1856-1857), canónigo penitenciario, masón grado 33, nombres simbólicos Ganganelli o Heli, fundador de la masonería en Costa Rica (1865) y el Gran Oriente y Supremo Consejo Centro Americano (1871). Leyenda manuscrita por Rafael Obregón Loría (s. f.).

Fuente: Rafael Obregón Loría y George Bowden, *La Masonería en Costa Rica*. Tomo I (San José: Trejos Hermanos, 1938), 7.



ALBERT PIKE (1861-1865 DURANTE LA GUERRA CIVIL EN ESTADOS UNIDOS)

Albert Pike (1809-1891, Estados Unidos), abogado, militar, escritor e importante líder masón. Durante el periodo 1859-1891 ejerció como soberano gran comendador del Supremo Consejo de grado 33 para la jurisdicción meridional del rito escocés antiguo y aceptado en Estados Unidos. Bajo su dirección se organizaron logias en Latinoamérica. Autor de *Morals and Dogma of the Ancient and Accepted Scottish Rite of Freemasonry (1871)*, guía clásica para la interpretación esotérica de la masonería, así como fuente de inspiración para las anti-masonerías en el mundo.

Fuente: Sociedad Histórica de Oklahoma, Colección de fotografías, Fotografías de personas [caja 2] 14290, "Albert Pike in Masonic regalia. 1860s-2006".



JOSÉ MARTÍ, MAESTRO MASÓN

José Martí (La Habana 1853- Dos Ríos 1895) fue un exponente de la literatura latinoamericana y un símbolo de las aspiraciones independentistas de los territorios americanos aún controlados por el reino de España. Su paso por la masonería levantó animadversiones entre sus detractores y se convirtió en un mito entre sus partidarios. Tanto en Cuba como en otros países latinoamericanos, su presencia permanece viva en forma de busto en las sedes de las obediencias masónicas. La imagen de arriba ha provocado una serie de controversias alrededor de la masonería, ya que corresponde a un fotomontaje realizado por masones cubanos durante la década de 1950.

Fuente: Gran Templo Nacional Masónico de Cuba.



CERTIFICADO DE MEMBRESÍA DE LOS CABALLEROS DE FINTIAS (ESTADOS UNIDOS, 1890)

Los Caballeros de Fintias (Knights of Pythias) son una sociedad civil estadounidense de carácter iniciático, fundada en 1864. Esta organización se ha caracterizado por el uso de símbolos esotéricos, llamar a sus unidades asociativas logias, una dinámica de fraternidad y las prácticas filantrópicas. Por lo anterior, se le ha representado como un tipo de masonería. Sus redes han alcanzado el mundo Caribe: las islas y las costas centroamericanas.

Fuente: Biblioteca del Congreso, División de fotografías e impresos, Washington, D.C., "LC-DIG-pga-02959".



PRIMER VOTO DE UNA MUJER EN LATINOAMÉRICA: JULIETA LANTERI (26 DE NOVIEMBRE DE 1911)

La italo-argentina Julieta Lanteri (1873-1932), se doctoró en medicina y farmacia. Su voto lo emitió en la Parroquia San Juan Evangelista de La Boca, Buenos Aires. Líder de movimientos de libre pensamiento y feminista, participó también de redes masónicas, sin iniciarse masona. "La mujer librepensadora" es el texto de una conferencia que dictó en la logia 12 de Octubre de la capital argentina.

Fuentes: Archivo General de la Nación, La República Argentina, Archivo Gráfico. Carlos Altamirano y Jorge Myers eds., *Historia de los intelectuales en América Latina,* Volumen 1 (Buenos Aires: Katz Editores, 2008), 483.



SALVADOR ALLENDE EN LA LOGIA PROGRESO Nº 4 DEL VALLE DE VALPARAÍSO, CHILE (17 DE NOVIEMBRE DE 1934)

Salvador Guillermo Allende Gossens (Santiago de Chile, 1908-1973), médico cirujano y político socialista, y presidente de la República (1970-1973). Maestro masón y miembro en su momento, de las logias Hiram Nº 65, Progreso Nº 4 e Hiram Nº 65, así como de la asamblea de la Gran Logia de Chile.

Fuente: Fundación Salvador Allende, Archivo Fotográfico, "Juventud". Le agradecemos a Felipe Santiago del Solar las gestiones realizadas para obtener el permiso para utilizar esta imagen.

DEL MAR A LA POLÍTICA. MASONERÍA EN NUEVA ESPAÑA/MÉXICO, 1816-1823[1]

María Eugenia Vázquez Semadeni
Universidad de California en Los Ángeles

La historia de la primera masonería decimonónica en Nueva España/México es un tema espinoso, sobre el que existen numerosos mitos y que suele tratarse con más apasionamiento que objetividad.

La escasez de fuentes primarias ha ocasionado que prácticamente todos los escritos sobre el tema se basen en tres obras clásicas de historiadores masones: *Historia de la masonería en México, de José María Mateos, Una contribución a la historia masónica de México,* de Richard Chism, y *Apuntes para la historia de la masonería en México,* de Luis J. Zalce y Rodríguez. Y también en los trabajos de tres de las grandes plumas mexicanas decimonónicas, Lucas Alamán, José María Luis Mora y Lorenzo de Zavala.

Pese a ser de consulta obligada para quien quiera estudiar la masonería mexicana, la credibilidad de estas obras ha sido muy cuestionada, sobre todo porque por lo regular dichos autores no asientan sus fuentes y porque suelen magnificar la participación de la masonería y de los masones en los acontecimientos nacionales. O bien porque, como sucede en los casos de Alamán y Mora, tienden a culpar a la fraternidad de la división política que vivió el país tras declarar su independencia.

Durante el desarrollo de mis investigaciones he podido constatar que en ese tipo de obras conviven hechos comprobables con especulaciones e historias construidas por los autores para legitimar o deslegitimar a la institución masónica y a sus miembros. Por ello, considero que la investigación histórica debe realizar un cuidadoso y estricto trabajo de crítica de fuentes, para aprovechar la importante información que estos textos proporcionan, pero no caer en la repetición sin bases que solo contribuye a fortalecer mitos y dificultar el mejor conocimiento del tema[2].

En ese sentido fue necesario constatar o poner en duda, con base en fuentes primarias, algunas de las afirmaciones de la historiografía tradicional sobre la masonería de las primeras décadas del siglo XIX en Nueva España/México. Y con ello, pretendo reconstruir al menos una parte de los primeros pasos dados por la masonería en lo que actualmente es el territorio mexicano.

1 Este trabajo es una versión revisada y corregida del artículo publicado en la *REHMLAC. Hors série nº1. Special Issue UCLA - Grand Lodge of California* (octubre 2013): 116-138.

2 Cada vez son más los estudios académicos sobre la masonería mexicana que han procurado ceñirse al rigor científico de sus disciplinas. Como ejemplos, basta mencionar los trabajos de José Antonio Ferrer Benimeli, Marco Antonio Flores Zavala, Melchor Campos García, Carlos Francisco Martínez Moreno, Patricia Masse, Beatriz Urías Horcacitas, Guillermo de los Reyes Heredia, Rogelio Aragón y Julio Martínez García. Desafortunadamente también existen todavía muchos trabajos, como el de Héctor Díaz Zermeño, *La masonería como sociedad de ideas contrapunteadas en el proceso de la independencia de Hispanoamérica y México, 1782-1833* (México: FES Acatlán, 2009), en los que no se realiza una adecuada crítica de fuentes, se especula sin contar con indicios suficientes o simplemente se compila sin mayor análisis la información proporcionada por otros autores.

Los temas que voy a abordar son: a) el establecimiento, entre 1816 y 1820, de logias masónicas del rito de York en las costas del Seno Mexicano, con autorización de la Gran Logia de Luisiana[3]; b) qué sucedió con dichas logias, y su posible incorporación al rito escocés entre 1822 y 1823.

Las fuentes en las que me baso son documentos masónicos de la época resguardados en la Gran Logia de Luisiana y la biblioteca Manuel Orozco y Berra en la Ciudad de México. Incluyo algunas causas por francmasonería seguidas en la Inquisición y la Sala del Crimen, resguardadas en el Archivo General de la Nación. También recurro a publicaciones periódicas contemporáneas a los acontecimientos. Finalmente, me apoyo en las obras de Lucas Alamán, José María Luis Mora y José María Mateos, en la historiografía sobre la masonería estadounidense, así como en la historiografía académica reciente sobre la masonería mexicana.

ANTECEDENTES

Aunque numerosos escritores –desde historiadores académicos como Nicolás Rangel hasta historiadores masones como Zalce– han aseverado la existencia de logias en territorio novohispano en el siglo XVIII, hasta la fecha no se han localizado documentos que den fundamento a sus asertos.

Las causas seguidas por francmasonería en la Inquisición y la Sala del Crimen muestran la presencia de masones en dicho territorio, e incluso proporcionan indicios para creer que tales masones se conocieron, se reconocieron como tales e interactuaron en su calidad de miembros de la orden[4]. Sin embargo, faltan elementos para de ello afirmar que existían logias o masonería organizada.

Uno de los ejemplos típicos sobre este tema es la supuesta logia reunida en torno a Juan Esteban Laroche, fundada por masones franceses, a quienes comenzó a perseguirse en Nueva España tras la revolución francesa. Además de considerar, como lo hace Zalce, que las reuniones de esos franceses pueden haber sido las primeras tenidas formales o informales de Nueva España, algunos historiadores sostienen que fueron precursores ideológicos de la

3 Ya varios autores, desde historiadores masones estadounidenses del siglo XIX como James B. Scot hasta académicos mexicanos de la actualidad como Melchor Campos García, han estudiado estas logias, pero con enfoques diferentes al de esta investigación, para la que conté con fuentes masónicas primarias que antes no se habían localizado, y que también han sido trabajadas por Carlos Francisco Martínez Moreno, en una investigación independiente y con objetivos distintos a la que aquí se presenta, cuyos resultados fueron publicados en Carlos Francisco Martínez Moreno, "Las Logias masónicas en la Nueva España", *REHMLAC 3,* no. 2 (diciembre 2011-abril 2012): 243-297.

4 Archivo General de la Nación (en adelante AGN), *Instituciones coloniales*, Inquisición, vol. 1307, exp. 7, fs. 44-74; vol. 1369, exp. 9, fs. 96-116; vol. 1383, exp. 5, fs. 1-192; vol. 1239, exp. 7, fs. 442-524; vol. 1248, s/e, fs. 216-218; vol. 1357, expediente 4, fs. 1-68. Criminal, vol. 667, exp. 11, fs. 209-317. Para ampliar sobre el tema, puede consultarse Rogelio Aragón, "Contra el Estado: Masonería, Sociedades Patrióticas e Inquisición en la Nueva España entre la Revolución Francesa y la Revolución de Independencia", *REHMLAC+* (diciembre 2016-abril 2017): 14-36.

independencia o parte de una conspiración antimonárquica[5]. Pero como ha mostrado Gabriel Torres Puga, la persecución de que estos hombres fueron objeto estuvo inmersa en procesos más amplios, resultado del temor que tras la revolución francesa se despertó en las autoridades novohispanas, ante la posibilidad de que los franceses que residían en estas tierras difundieran la semilla de la sedición[6].

Desde luego, no se puede negar de forma tajante que existieran logias en Nueva España en el siglo XVIII, pero las fuentes que hasta ahora se conocen tampoco permiten afirmarlo y presentarlo como un hecho comprobado. Como ha señalado Carlos Francisco Martínez Moreno, es posible que haya habido algún tipo de trabajo masónico, pues hablar de la presencia de masonería organizada no se limita a la existencia de logias regulares establecidas[7]. Sin embargo, debido a la naturaleza de estos trabajos masónicos, que por lo general no dejaban rastro escrito, difícilmente podremos salir del ámbito del indicio y de la suposición al hablar de la masonería novohispana del Setecientos.

La situación cambia cuando nos adentramos al siglo XIX, pues si bien sigue habiendo espacio para el mito y la especulación, también empiezan a aparecer los primeros registros documentales de cuerpos masónicos trabajando en Nueva España.

Antes de abordar esos registros, me parece importante hacer algunas anotaciones sobre un tema que ha dado mucho material para un mito que perdura hasta la actualidad: la logia de la Calle de las Ratas, también llamada Arquitectura Moral.

José María Mateos afirmó, en su *Historia de la masonería en México,* que desde 1806 Enrique Muñi fundó una logia que se reunía en la calle de las Ratas número 4, casa del regidor Manuel Luyando. A ella pertenecían otros regidores como el marqués de Uluapa, Francisco Primo de Verdad y personas como Gregorio Martínez, Feliciano Vargas, José María Espinosa, Miguel Betancourt, Ignacio Moreno, Miguel Domínguez, Miguel Hidalgo y Costilla e Ignacio Allende[8].

Pese a que el propio Mateos reconoce que no existe ningún documento oficial que explique el origen de esa logia, esta se ha convertido en la clave fundacional de la masonería mexicana.

---

5 Nicolás Rangel, *La vida colonial. Los precursores ideológicos de la guerra de independencia. La masonería en México, siglo XVIII* (Publicaciones del Archivo General de la Nación XXI, México: Talleres Gráficos de la Nación, 1932); Luis J. Zalce y Rodríguez, *Apuntes para la historia de la masonería en México* (México: Herbasa, 1950), 8. Víctor M. Uribe Urán, "The Birth of a Public Sphere in Latin America during the Age of Revolution", *Comparative Studies in Society and History 42, no.* 2 (2000): 431.

6 Gabriel Torres Puga, "Centinela mexicano contra francmasones. Un enredo detectivesco del licenciado Borunda en las causas judiciales contra franceses de 1794", *Estudios de Historia Novohispana 33* (2005): 57-94.

7 Martínez Moreno, "El establecimiento de las masonerías en México en el siglo XIX" (Tesis de Maestría en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011), 159.

8 José María Mateos, *Historia de la masonería en México desde 1806 hasta 1884* (México: publicada en el periódico La Tolerancia, 1884), 8-9.

El relato de Mateos se ha fusionado con la narración de Lucas Alamán, quien en el tomo V de su *Historia de Méjico*, publicado en 1852, aseguró que antes de la llegada de las tropas expedicionarias la masonería contaba en Nueva España con pocos individuos que vivían ocultos por temor a la Inquisición. Según relata, el primero en reunir a esos masones y darles forma de cuerpo fue el oidor de la Audiencia de México, Felipe Martínez de Aragón, yerno de Fausto de Elhuyar, a quien se consideraba el decano de la masonería novohispana. Tras la llegada de las tropas expedicionarias la masonería recibió un nuevo impulso, a partir del cual se estableció, en 1817 o 1818, la primera logia en México, en la casa de los capellanes del convento antiguo de religiosas Teresas, en la calle de ese nombre, y que se titulaba Arquitectura Moral[9].

Muchos años antes de que Alamán hiciera esa afirmación, José María Chavero ya había hablado de esa logia. En un comunicado que envió el 26 de agosto de 1829 al periódico *Correo de la Federación Mexicana,* informó que antes de la independencia existía un taller escocés titulado Arquitectura Moral, ubicado en la calle de Santa Teresa la Antigua número 2, dirigido por el oidor Felipe Martínez de Aragón y compuesto todo por españoles, a excepción del americano Francisco Ibar[10]. Los dos autores coinciden en que ese taller se trasladó después a la calle del Coliseo Viejo.

Fueron entonces Chavero y Alamán, no Mateos, quienes proporcionaron el nombre de Arquitectura Moral. Las fechas de establecimiento, la ubicación y los miembros de ambas logias no concuerdan. Por lo tanto, me atrevo a sostener que, de haber existido una logia de la Calle de las Ratas, no es la misma que la Arquitectura Moral. Han sido la literatura masónica, antimasónica e incluso la historiografía académica las que han unido estos relatos en uno solo, al que han convertido en el origen de la masonería mexicana, o al menos en uno de sus principales mitos fundacionales[11].

Confusiones como esta han contribuido a complicar el estudio de la primera masonería decimonónica en Nueva España/México. Por ello considero indispensable la búsqueda de fuentes primarias que permitan ir clarificando quiénes establecieron los cuerpos masónicos que funcionaron en este territorio en las primeras décadas del siglo XIX, cuándo lo hicieron, con autorización de qué organismos y con qué fines. Una muestra de los resultados que se pueden obtener con ese tipo de documentos y preguntas es la que presento a continuación.

9 Lucas Alamán, *Historia de Méjico, desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente* (México: Imprenta de J. L. Lara, 1852) tomo V, 58.

10 José María Chavero, “Comunicado”, *Correo de la Federación Mexicana*, 26 de agosto de 1829, tomo VIII, no. 449.

11 Ejemplo de la pretendida historiografía académica que fusiona equivocadamente ambos relatos es el artículo de Erik E. Gutiérrez Muñoz y Karla Bautista Frutes, “Masonería e Independencia: los mitos en contraste”, *Escenarios* XXI, no. 3 (2010), que dice a la letra: “La primera logia de la que se tiene registro que se haya asentado en la Nueva España, inició sus trabajos en 1806 con el nombre de ‘Arquitectura Moral’, reuniéndose en la Calle de las Ratas -hoy 7ma. de Bolívar- número cuatro, en la residencia del regidor del Ayuntamiento, don Manuel Luyando”. Y establece como referencia para tal afirmación la Historia de la Masonería en México de José María Mateos, en la cual no se menciona en ningún momento el nombre Arquitectura Moral.

MARINEROS MASONES. LA MASONERÍA DE LUISIANA EN NUEVA ESPAÑA

Pese a que Luisiana no formó parte del imperio hispano todo el tiempo que este duró, un amplio comercio existió entre Nueva Orleans y las colonias españolas y francesas de las Indias Occidentales. Ese comercio dependía de la circulación de embarcaciones en el entonces llamado Seno Mexicano y el Caribe, que trasladaban las mercancías de un puerto a otro o a las metrópolis europeas. También transitaban por esas aguas numerosos buques de la Real Armada Española, encargados de proteger barcos y puertos de los corsarios que les asechaban. Como se verá adelante, en buena medida fueron los tripulantes de esas embarcaciones quienes contribuyeron a la difusión de la masonería en la zona.

La fecha exacta de la instalación de la masonería en Luisiana se desconoce, pero lo que sí se sabe es que fue impulsada por la población que abandonó la isla de Santo Domingo tras la revolución de esclavos y se estableció en Nueva Orleans. En esa época el territorio de Luisiana formaba parte del imperio hispano, en el que la masonería estaba prohibida tanto por las autoridades monárquicas como por las eclesiásticas. A pesar de ello, a partir de 1793 fueron organizadas varias logias en el territorio de Luisiana, las cuales obtuvieron su regularización de diversos cuerpos masónicos estadounidenses y franceses[12].

En 1800, mediante el tratado de San Ildefonso, España devolvió a Francia el territorio de Luisiana, que en 1803 fue adquirido por el gobierno norteamericano. Con este cambio político se levantaron las prohibiciones contra la masonería, pues en Estados Unidos esta institución no solo estaba permitida, sino que gozaba de gran prestigio entre la sociedad[13]. Así, las logias se multiplicaron y pudieron trabajar en plena libertad.

En 1812 Luisiana se convirtió en estado soberano de la Unión americana y, según señala James B. Scot, dicho cambio de estatus político impulsó a algunos miembros de la fraternidad a cambiar también su estatus masónico, buscando la creación de una gran logia en el Estado. Después de varias reuniones, finalmente la Gran Logia de Luisiana fue instalada, con cinco logias de la zona, todas ellas trabajando en francés (las dos que trabajaban en inglés prefirieron conservar sus previas jurisdicciones) y en el rito de York[14].

Una vez establecida formalmente, la Gran Logia de Luisiana empezó a proporcionar autorizaciones para la fundación de nuevas logias en el propio territorio del estado, pero también fuera de él y de los dominios estadounidenses.

El 30 de abril de 1816 otorgó carta patente para fundar una logia en el

12 James B. Scot, *Outline of the Rise and Progress of Freemasonry in Louisiana. From its introduction to the reorganization of the Grand Lodge in 1850* (Nueva Orleans: Clarck & Hofeline Book Printers, 1873), 4-19.

13 Sobre la masonería norteamericana ver Steven C. Bullock, Revolutionary Brotherhood. *Freemasonry and the Transformation of the American Social Order, 1730-1840* (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1996).

14 Scot, *Outline*, 4-19.

puerto de Veracruz, Nueva España[15]. La autorización, reproducida íntegra en el libro del gran secretario[16], dice a la letra:

J. Soulie G. M.
Moreau Lislet D. G. W.
M. Lefebre Senior G. W.
Y Lemonier J. G. W.

To all whom it may concern

The Grand Lodge of Louisiana ancient York masons, established at New Orleans, in the state of Louisiana, the 20th day of June in the year of our lord 1812 and of masonry 5812, according to the old Constitution revived by the Prince Edwin at York, in the kingdom of England, in year of our Lord 926, and of masonry 4926, by the style and title of the Grand Lodge of Louisiana ancient York Masonry and its Masonic jurisdiction, invested with full and sole power and authority over all the ancient craft, and the supreme court of appeal in all Masonic cases arising under its jurisdiction agreeably to ancient form and usage –Being assembled in Grand communication in the city of New Orleans and state aforesaid.

Send Greeting

Know ye that we the Grand Lodge of Louisiana by virtue of the powers and authorities duly vested in us as aforesaid, do hereby authorize and empower our trusty and well beloved brethren Miguel Jose Monzon Master; Antonio Valera Senior Warden, Felix Galan Junior Warden; to open and hold a lodge designated by N. 8 and by the name of "Los Amigos Reunidos" under our register and jurisdiction, in Vera Cruz or within three miles of the same: and we do likewise authorize and empower our said brethren M. J. Monzon, An[tonio] Valera and Felix Galan to admit, make, pass and raise Freemasons according to the most ancient custom and usage of the craft, in all ages and nations, throughout the known World and not otherwise: and we do further authorize and empower the said M. J. Monzon, An[tonio] Valera, and Felix Galan and their successors, to hear and determine all and singular matters and things relative to the craft, within the jurisdiction of the said lodge N. 8, and lastly we do hereby authorize and empower and direct our said trusty and well beloved brethren M. J.

15 Por el texto de la carta que se reproduce a continuación, parece que se trata de la autorización para fundar una logia nueva, aunque también es posible que la logia ya existiera y únicamente se le estuviera regularizando al adscribirla a la Gran Logia de Luisiana. Una delación de 1816 ante la Inquisición, en la cual se habla de la existencia de una logia en Veracruz que funcionaba desde 1814 y a la que pertenecía Gonzalo de Ulloa, teniente de fragata y comandante del cuerpo de patriotas de la plaza de Veracruz, me hace considerar dicha posibilidad. AGN, *Instituciones Coloniales, Inquisición 61*, Vol. 1463, exp. 9, fs. 97-99.

16 Gran Logia de Luisiana, "Libro del gran secretario 1812-1840", 33-34, Archivo Histórico de la Gran Logia de Luisiana. Debo el haber localizado estos documentos a la extraordinaria labor de Sally Sinor, bibliotecaria de dicha gran logia.

> Monzon, Ant[onio] Valera and Felix Galan to install their successors after being duly elected and chosen; to invest them with all the powers and dignities to their offices respectively belonging, and deliver to them this warrant. And such successors shall in like manner, from time to time, install their successors, and proceed in the premises as above directed: Such installation to be upon or near the festival of S. John the evangelist, during the continuance of the said lodge for ever; provided always that the said above named brethren and their successors do pay due respect and obedience to the Right Worshipful Grand Lodge aforesaid and to the ordinances thereof, otherwise this warrant to be of no force or virtue.
>
> Given in open Grand Lodge under the hands of our Right Worshipful Grand Officers and the seal of our Grand Lodge at New Orl[eans], this 30 of April in the year of our lord 1816 and of Masonry 5816
>
> Attest:
>
> Guiberty G. S. Signed J. B. Pinta G. T.

Al año siguiente, el 12 de abril de 1817, otorgó autorización para el establecimiento de la logia Reunión de la Virtud N. 9, en Campeche. El texto de la carta es exactamente el mismo que el arriba transcrito, cambiando únicamente el nombre y número de la logia, sus dignatarios y el sitio donde sería establecida. Los tres dignatarios de este nuevo taller fueron Juan Miguel López duque de Estrada, maestro, José María Machín, primer vigilante y Carlos Francisco Escoffie, segundo vigilante[17].

En marzo de 1820 se otorgó una patente más para la logia denominada Aurora de Yucatán N. 18, establecida en Mérida. El registro de este documento en el libro del gran secretario es diferente a los dos anteriores; no transcribe completo el texto de la carta, sino únicamente da cuenta, en francés, de que la autorización se otorgó. Las tres dignidades de dicha logia fueron: Luis Cañas, venerable, John Quevedo, primer vigilante y Pedro Tarrazo, segundo vigilante[18].

La primera pregunta que surge tras la lectura de estos registros es ¿quiénes eran esos hombres a los que se nombró dignatarios de dichas logias?

Miguel José Monzón era español, originario de la Villa de Jorcas, Aragón. Titulado como cirujano en Madrid en 1791, en 1798 arribó a Veracruz, se desempeñó como cirujano de a bordo en diversos buques de la Real Armada

---

17 Gran Logia de Luisiana, "Libro del gran secretario" 1812-1840, 39-40.

18 Gran Logia de Luisiana, "Libro del gran secretario" 1812-1840, p. 67. Diversos autores, como James B. Scot, Robert F. Gould y Richard Chism, desde la segunda mitad del siglo XIX han mencionado la existencia de estas logias. Sin embargo, no fue sino hasta 2011 que los registros de ellas existentes en la Gran Logia de Luisiana estuvieron al alcance de los historiadores.

Española y en ocasiones prestaba servicios en los hospitales militares de la zona, donde tuvo una destacada actuación en la distribución de la vacuna contra la viruela. Permaneció en México después de la independencia, ejerciendo como médico en Veracruz. Fue afectado por las leyes de expulsión de españoles; tuvo que salir del puerto en 1827, pero por motivos de salud logró la excepción y no dejó el país, en el que al parecer residió hasta su muerte. Él no tuvo mayor actividad política pero su hijo, Pedro Miguel Monzón, fue un importante militar que auxilió a Agustín de Iturbide en la consecución de la independencia y falleció en 1827, siendo coronel del batallón de infantería. Padre e hijo eran conocidos como masones escoceses[19].

Antonio Valera y Viaña también era español, natural de la villa de Mencia, Córdoba, nacido en 1791. Fue un destacado marino de la Real Armada Española, que comandaba buques-correo entre Cádiz, Cuba y Nueva España. Hijo de Juan José Valera y Roldán y María Josefa Viaña, tuvo diez hermanos, uno de los cuales fue padre del famoso escritor español Juan Valera. Estaba también emparentado con la familia Alcalá Galiano, a la que perteneció el conocido liberal doceañista Antonio Alcalá Galiano. Según el relato de este último, Antonio Valera formó parte de la red conspiradora para restablecer la Constitución de Cádiz durante el sexenio absolutista. Fue miembro de la tripulación en el convoy que condujo a Juan O'Donojú a Nueva España. Manuel Codorniú, conocido por ser uno de los impulsores de la masonería escocesa en México, aseguró que Valera era el único masón que iba en el grupo de O'Donojú. En 1824 Valera era uno de los encargados de llevar auxilios desde La Habana a los españoles que mantenían la resistencia en San Juan de Ulúa. Al final de su vida fue diputado por Córdoba en las Cortes Generales españolas[20].

Félix Galán era comerciante en Veracruz, principalmente de víveres y fierro. Realizaba sus intercambios en la zona de Veracruz y Campeche, aunque como mercader de la fragata El Águila también tenía vínculos comerciales con Cádiz. Miembro del consulado de comerciantes de Veracruz, mantuvo una postura proteccionista que defendió la relación con los comerciantes gaditanos

19 María Luisa Rodríguez-Sala, *Los cirujanos del mar en la Nueva España* (1572-1820) *¿Miembros de un estamento profesional o de una comunidad científica?* (México: IIS-UNAM/Universidad Autónoma de Nayarit/Instituto Veracruzano de la Cultura/Academia Mexicana de Cirugía, 2007), 141-146. Agradezco profundamente a la autora la generosidad con que me facilitó su investigación. R.D., comunicado inserto en *El Sol*, 29 de octubre de 1827. Basilio José Arrillaga, *Recopilación de leyes, decretos, bandos, reglamentos, circulares y providencias de los supremos poderes y otras autoridades de la República Mexicana* (México, Imprenta de J. M. Fernández de Lara, 1836), tomo de enero de 1832 a marzo de 1833, 301. *El Sol*, [Editorial], 8 de febrero de 1827. Rafael Dávila, *Taller de Cohetería. Plaza de Toros. Vaya un torito travieso al congreso de Veracruz por su lindo manifiesto* (Diálogo veinte y tres, México, Imprenta de A. Valdés, 1827).

20 *Estado General de la Real Armada,* (Madrid: Imprenta Real, 1818). *Estado General de la Real Armada,* (Madrid: Imprenta Real, 1830). Antonio Alcalá Galiano, *Recuerdos de un anciano* (Barcelona: Crítica, 2009), 322. Manuel Codorniú, "Apuntes para la historia de la revolución mexicana", *Revista Española de Ambos Mundos*, (1855), 710. Jesús C. Contreras, Valera D. Juan. *Su perfil ignorado y algunas cartas inéditas* (Madrid: Visión Net, 2005). Congreso de los Diputados, "Índice Histórico de Diputados", España. Dalmiro de la Valgoma y el Barón de Finestrat, Real Compañía de Guardias Marinos y Colegio Naval. *Catálogo de pruebas de caballeros aspirantes* (Madrid: Instituto Histórico de Marina, 1945), Tomo III, 471. Francisco Xavier de Santa Cruz y Malles, *Historia de familias cubanas* (La Habana: Ed. Hércules, 1942), Tomo III, 49.

cuando se discutió la posibilidad de solicitar el libre comercio para mejorar las condiciones económicas de la provincia[21].

Juan Miguel López duque de Estrada era originario de Campeche. Desde 1806 fungió como agregado de pilotaje en el pailebot de guerra Antenor, que viajaba principalmente de Campeche a La Habana y Santo Domingo, conduciendo por lo regular caudales, pliegos y armas. En 1822 buscó algún empleo diplomático o en la guerra que estuviera disponible en Campeche, para lo cual contó con el apoyo de Lorenzo de Zavala y de Pedro Baranda[22].

José María Machín nació en Campeche. Era marino mercante aunque también ocupó cargos en la Real Armada Española y después de la independencia en la armada mexicana. En 1827 estuvo involucrado en los movimientos marítimos para afectar el comercio español en Cuba y para defender al comercio mexicano de los ataques que recibía de los barcos españoles. Fue oficial de la escuadra del comodoro Porter. También intervino en diversos movimientos políticos locales en Campeche, donde se distinguió por ser partidario del federalismo[23].

Carlos Francisco Escoffie era hijo de Carlos Escoffie y María Cecilia Gueit. Sus padres vivieron en Nueva Orleans, La Habana y Campeche. No he localizado el registro de su nacimiento, pero es posible que haya ocurrido en alguna de estas dos últimas ciudades. Su padre era médico, aunque también se dedicaba a actividades comerciales. Carlos Francisco se dedicó a la marina mercante y llegó a ser un próspero propietario de varios buques, algunos de los cuales comandaba personalmente. Sus traslados se realizaban principalmente entre Veracruz y Campeche[24].

Luis Cañas, probablemente de origen español, también era marinero mercante cubriendo rutas entre Veracruz, Campeche y Tampico. Fue pionero de la educación náutica en México. En 1822 presentó un proyecto al ayuntamiento de Campeche para establecer una escuela de matemáticas en la que se estudiaría aritmética, geometría especulativa y práctica, trigonometría plana y esférica, astronomía y navegación. El proyecto fue aprobado y Cañas abrió la escuela en las instalaciones del Colegio de San José. En 1824 tuvo que desocupar el colegio, pues el rector hizo efectiva una disposición para no admitir profesores legos en dicho recinto. Se alojó en un local que le facilitó

21 Matilde Souto Mantecón, *Mar abierto. La política y el comercio del Consulado de Veracruz en el ocaso del sistema imperial* (México: El Colegio de México/Instituto Mora, 2001), 292. AGN, Instituciones coloniales, Indiferente virreinal, caja 3530, exp. 8.

22 AGN, *Instituciones gubernamentales: época moderna y contemporánea*, Administración Pública Federal s. XIX, Gobernación, vol. 40/9, exp. 17, fs. 1-7.

23 Juan de Dios Bonilla, *Historia marítima de México* (México: Ed. Litorales, 1926). Mario Lavalle Argudín, *La Armada en el México independiente* (México: Secretaría de Marina/INEHRM, 1985). Manuel A. Lanz, *Compendio de Historia de Campeche* (Campeche: Tip. El Fénix, 1905).

24 María Luisa Rodríguez-Sala, "Carlos Escoffiet", manuscrito proporcionado por la autora a quien una vez más agradezco su apoyo para esta investigación. AGN, Instituciones gubernamentales: época moderna y contemporánea, Administración Pública Federal, *Relaciones exteriores*, caja 29, exp. 22. *El Sol*, "Noticias nacionales", 21 de abril de 1825. *Diario de Gobierno de la República Mexicana*, "Capitanía del puerto de Sisal", 10 de agosto de 1838.

el cabildo, pero unos meses más tarde volvió al colegio, por solicitud del rector Ximénez. Luis Cañas murió en 1825 y poco después la escuela fue clausurada[25].

Pedro Tarrazo era originario de Campeche. Diputado por Yucatán en el primer congreso constituyente. No apoyó la coronación de Iturbide como emperador. Fue nuevamente diputado en el segundo congreso constituyente y como tal firmó la constitución de 1824. Miembro del grupo federalista, fue muy cercano a Lorenzo de Zavala. Su hermano Francisco Antonio Tarrazo fue gobernador de Yucatán. Al parecer ambos hermanos estuvieron involucrados con el contrabando de la región[26].

Sobre John Quevedo desafortunadamente todavía no he encontrado información.

Puesto que en los registros de las autorizaciones solo aparecen los nombres de las primeras dignidades de estas logias, la muestra es demasiado pequeña para hacer un análisis preciso de su composición social. Sin embargo, dado que seis de los nueve dignatarios eran marineros, que la Gran Logia de Luisiana otorgó certificados no solo para el establecimiento de logias en estos puertos principales del Seno Mexicano, sino también en el Caribe (dos en La Habana y una en Matanzas)[27], y que por lo regular el ingreso a las logias se realizaba por invitación, que solía tener lugar entre personas que se conocían por desempeñar la misma actividad, parece válido afirmar que la difusión de la masonería en esta zona se derivó directamente de los vínculos establecidos entre los marinos/comerciantes, y por ende siguió las rutas marítimas, tanto comerciales como de vigilancia, formando un claro triángulo marítimo-masónico[28].

Nos encontramos entonces frente a un patrón usual de irradiación de la masonería. Numerosos autores han mostrado que la difusión de la orden en las zonas costeras presenta un considerable número de masones que tenían la profesión de marinos[29]. Hay además registros de la existencia de logias

---

25 Bonilla, *Historia*, 308.

26 Melchor Campos *García, Que todos los yucatecos proclamen su independencia: historia del secesionismo en Yucatán, 821-1849* (Yucatán: Universidad Autónoma de Yucatán, 2002), 53.

27 Gran Logia de Luisiana, "Historical Table of Lodges". Reproducido cada año en las actas de dicha gran logia.

28 Es preciso dejar claro desde ahora que este no fue el único patrón de difusión, ni Luisiana fue el único origen de los establecimientos masónicos de la zona. En la región del Golfo de México, entre 1816 y 1822 se establecieron, además de las logias con patentes de Luisiana, cuerpos superiores del rito escocés con autorizaciones provenientes de La Habana y de París, de los que hablaré más adelante. Además, los comentarios de Chavero sobre la logia Arquitectura Moral en la Ciudad de México y una delación hecha ante la Inquisición en 1819, en la que se afirma que varios miembros del regimiento de Dragones eran masones, al igual que Melchor Álvarez –brigadier y comandante general de Querétaro, de cuya pertenencia a la masonería unos años después sí tenemos registros–, permiten suponer que en la zona central de Nueva España existía masonería organizada en el mismo periodo, pero aun no me ha sido posible establecer si en ese momento estaba relacionada con la masonería escocesa de la región del Seno Mexicano. AGN, *Instituciones Coloniales, Inquisición 61*, vol. 1416, exp. 14.

29 Solo como un ejemplo menciono a Alberto J. V. Valín Fernández, "La Galicia francmasónica, entre el mar y el agro", *Brocar. Cuadernos de Investigación histórica 17* (1991): 85-90.

navales en las armadas británica, norteamericana y francesa. Y ya desde el siglo XIX autores antimasónicos como Vicente de la Fuente aseguraban que la marina española estaba dominada por la masonería, aunque reconoce no tener pruebas para demostrarlo[30].

José Antonio Ayala Pérez sostiene que las largas temporadas en soledad y el continuo desplazamiento contribuían a que el marino entrara en contacto con diversas corrientes ideológicas y fuera difusor de ellas en los lugares por donde transitaba, al tiempo que buscaba un asidero humano y de convivencia que atenuara su condición de extranjero. Por lo tanto, considera comprensible que la masonería haya encontrado en la marina un terreno fértil para propagarse y que, debido a su movilidad geográfica, sus tripulantes buscaran fundar establecimientos masónicos en las distintas localidades donde atracaban[31]. Por su parte, Éric Saunier señala que, como hecho sociológico, la iniciación de la gente de mar en la masonería puede verse ligada a una voluntad de romper el aislamiento, de una necesidad de solidaridad o del deseo de reconocimiento a los actos de valentía, todo esto teniendo como telón de fondo el hecho de que la iniciación "exorcice" el miedo a la muerte a que todo marino se enfrenta[32].

El carácter marítimo-comercial de las logias de Veracruz, Campeche y Mérida permite agregar otro elemento a estas consideraciones. Steven Bullock ha mostrado que, desde finales del siglo XVIII, ante el crecimiento del comercio y la movilidad geográfica, la masonería norteamericana proporcionaba unión, amistad, amor fraternal y mutua simpatía, que propiciaban la creación de lazos sociales y económicos. Con las lealtades que generaba, la masonería facilitaba el comercio a larga distancia, ofreciendo un ideal de cuidado y cariño familiar más amplio que los vínculos locales tradicionales, que ayudaba a formar y mantener relaciones sólidas con hombres ubicados fuera de las localidades[33].

Estas interpretaciones me dan argumentos para cuestionar el relato de la historiografía tradicional sobre la masonería mexicana, que tiende a asociarla desde su origen con cuestiones políticas. Mateos la relaciona con la supuesta postura del ayuntamiento de México a favor de la independencia y con el liberalismo gaditano. Alamán y Mora vinculan a las primeras logias con las tropas expedicionarias, la defensa de la monarquía constitucional y la reforma del clero. Chism incluso acusa a toda la masonería mexicana de ser inherentemente política.

Tales afirmaciones pueden ser ciertas para la masonería de la zona

30 Vicente de la Fuente, *Historia de las sociedades secretas antiguas y modernas en España y especialmente de la Francmasonería* (Madrid: Imprenta a cargo de D. R. P. Infante, 1874), tomo primero.

31 José Antonio Ayala Pérez, "Marina y masonería: el ejemplo de Cartagena", en *La masonería en la historia de España*, coord. Ferrer Benimeli (Zaragoza: Diputación General de Aragón, 1985), 287-304.

32 Éric Saunier, "Les « gens de mer » el la vie maçonnique: une influence mal connue", en *La Franc-maçonnerie dans les ports,* eds. Cécile Révauger y Saunier (Burdeos: Presses Universitaires de Bordeaux, 2012), 186. Es necesario aclarar que en este trabajo Saunier no se concentra en los motivos sociológicos que podrían tener los marinos para iniciarse en la masonería, sino en el impacto que este grupo tuvo en la vida de las logias.

33 Bullock, *Revolutionary Brotherhood*, 185.

central del territorio, mas no necesariamente para la de la región costera. Las dignidades de las logias Los Amigos Reunidos, Reunión de la Virtud y Aurora de Yucatán, estaban inmersas en el mismo tipo de redes profesionales y comerciales que describe Bullock[34], por lo que es posible suponer que su establecimiento respondió, más que a fines políticos, a la búsqueda de espacios de convivencia y socialización, a la creación de las relaciones de confianza que se requerían para las actividades comerciales, a la necesidad de apoyo en caso de naufragios y pérdidas, e incluso para recibir el trato preferencial que los masones se daban entre sí[35].

Estas ideas no son nuevas; incluso los relatos antimasónicos hablan de la relación privilegiada entre masonería y marina. El propio Vicente de la Fuente sostenía que los miembros de la marina mercante conseguían, gracias a la masonería, amigos donde no conocían a nadie[36]. Pero la imagen politizada de la masonería mexicana ha oscurecido estos aspectos, que los documentos aquí analizados vuelven a la luz. Como se verá en el próximo apartado, algunas de estas logias adquirieron su carácter político unos años más tarde.

Otro aserto de la historiografía tradicional que el análisis de las patentes permite cuestionar es el supuesto predominio de españoles en la masonería de la zona. De las nueve dignidades que aparecen en los registros, sabemos que Monzón, Valera y Cañas eran españoles; López, Machín y Tarrazo eran originarios de Campeche; Escoffie era hijo de franceses nacido en América (La Habana o Campeche) y Galán parece haber nacido en Veracruz. Es posible que el número total de peninsulares en las tres logias haya sido mayor que el de americanos, pero al menos entre los primeros dignatarios de cada una de ellas había tantos americanos como españoles. Otra opción es que el elemento español haya predominado en Veracruz y el americano en Campeche y Mérida, o el español en Veracruz y Mérida y el americano en Campeche. Como puede verse, sobre este tema aún queda mucho trabajo por hacer, pero la duda ya está planteada.

LA APARICIÓN DE LA MASONERÍA ESCOCESA

Como mencioné arriba, las logias Los Amigos Reunidos, Reunión de la Virtud y Aurora de Yucatán trabajaban en el rito de York. Desde el periodo 1813-1814 un comité de la Gran Logia de Luisiana preparó un sistema uniforme de trabajo en ese rito para los tres grados simbólicos, que debía ser utilizado por todas las logias bajo

34 En una etapa posterior de esta investigación intentaré reconstruir las redes marítimo-comerciales de Luisiana, Cuba y Nueva España, a fin de comprobar si existían relaciones económicas o profesionales directas entre los miembros de las logias dependientes de la Gran Logia de Luisiana.

35 Todo esto, desde luego, además de los fines propiamente masónicos que sus fundadores hayan tenido.

36 De la Fuente, *Historia de las sociedades secretas antiguas y modernas.*

su jurisdicción[37].

Pero las fuentes indican que más o menos al mismo tiempo, y en la misma zona, se estaban formando cuerpos del rito escocés. Una carta fechada el 17 de febrero de 1822 muestra que ese año ya existía, en la Arcadia de Veracruz, un gran consistorio del rito escocés de francos masones antiguos y aceptados grado 32[38]. El documento no menciona cuándo fue establecido dicho gran consistorio, pero sí asegura que fue con autorización del Supremo Consejo de Grandes Inspectores Generales grado 33, de París.

La carta estaba dirigida a Melchor Álvarez, destacado militar español que había servido en el ejército realista luchando contra los insurgentes, pero en 1821 se unió al ejército trigarante y apoyó a Iturbide en la consecución de la independencia. Desde 1819 se había acusado a Álvarez de ser francmasón[39] y para 1822 detentaba el grado 32 del rito escocés, príncipe del real secreto. Ese año fue nombrado comandante general de la provincia de Yucatán y se encontraba en tránsito hacia su nuevo destino cuando se le escribió la carta. Mediante ella, el gran consistorio le otorgaba poder para visitar como inspector las logias de su jurisdicción que se encontraban en el camino a Mérida. Gracias a esta afirmación sabemos que para 1822 había logias escocesas funcionando entre Veracruz y Mérida, aunque desafortunadamente no sabemos cuántas, cuáles ni desde cuándo.

En la carta también se lee:

> En la capital de dicha Península [de Yucatán] y en la ciudad de Campeche, hay dos logias establecidas al rito antiguo de York dependientes de la Gran Logia M.·. [¿Masónica?] de la Louisiana para las que llevareis particular encargo de solicitar su reunión a este S.·. G.·. Consistorio y que lo reconozcan como única autoridad suprema constituida en este Continente, de la masonería escocesa antigua y aceptada40.

Este párrafo genera preguntas respecto al destino de las logias que aquí se analizan. Indica que para 1822 ya solo quedaban dos de ellas, lo cual es consistente con el cuadro histórico de logias de la Gran Logia de Luisiana, según el cual, el taller Los Amigos Reunidos de Veracruz se extinguió en 1818.

De acuerdo con la carta, las logias Reunión de la Virtud y Aurora de Yucatán seguirían trabajando. Pero en el cuadro histórico de logias se asienta

37 Scot, *Outline*, 20.

38 Gran Consistorio de Veracruz, [Carta a Melchor Álvarez], 17 de febrero de 1822, Biblioteca Manuel Orozco y Berra.

39 AGN, *Instituciones Coloniales, Inquisición 61*, Vol. 1416, exp. 14, fs. 193-211. Por las declaraciones contenidas en este expediente, parece posible que desde 1818 (o quizá antes) haya habido masonería organizada formada por miembros del regimiento de Dragones en Querétaro y la Ciudad de México, tal vez logias ambulantes o con sedes fijas, pero aun no me ha sido posible comprobarlo por otras vías. Es probable que a este tipo de relaciones masónicas se refiera la historiografía tradicional cuando habla de que la llegada de las tropas expedicionarias dio gran impulso a la masonería.

40 Gran Consistorio, [Carta…].

que la Gran Logia de Luisiana retiró la carta patente de la Reunión de la Virtud el 11 de agosto de 1821[41]. ¿Cuál era entonces la logia en Campeche a que se refiere la carta? Si se tratara de alguna nueva logia establecida con la autorización otorgada en 1817, tendría que haber sido inscrita en la gran logia, pero en sus registros no existe ninguna referencia al respecto[42]. Una hipótesis es que al compilar la información en el catálogo de logias se haya cometido un error en la fecha, y la patente se le haya retirado en 1822, después de que la Reunión de la Virtud hubiera aceptado unirse al Gran Consistorio de Veracruz. Tal hipótesis podría apoyarse con la información proporcionada por Aznar Barbachano y Carbó, según la cual en 1822 existía en Campeche una logia denominada La Unión de la Virtud, que podría haber modificado su nombre al cambiar de rito[43].

Esa posibilidad se refuerza un poco más cuando se analiza lo que ocurrió con la Aurora de Yucatán. Por una carta escrita en 1823 sabemos que ese año trabajaba en Mérida una logia del rito escocés antiguo y aceptado, titulada Aurora Yucateca N. 5, regularmente constituida bajo los auspicios del S. G. Consistorio de Veracruz[44]. Melchor Campos García ha señalado, y yo coincido, que es muy probable que se trate de la misma logia antes yorkina, que aceptó la invitación mediada por Melchor Álvarez para unirse al Gran Consistorio de Veracruz y adoptar el rito escocés[45]. El leve cambio de nombre se asemeja al de la Reunión/Unión de la Virtud.

Como puede verse, estas primeras logias del rito de York duraron muy poco, pues pronto se desintegraron o se diluyeron en la masonería escocesa. Y si bien no hay relación directa entre esas primeras logias y la organización yorkina establecida en 1825, sí parece posible que algunos de sus fundadores hayan "visto la luz masónica" en las logias dependientes de Luisiana, después se hayan incorporado al rito escocés y más tarde hayan decidido reinstalar el rito de York en México, con fines más políticos que masónicos. Uno de ellos puede haber sido Lorenzo de Zavala, a quien prácticamente toda la historiografía

41 Gran Logia de Luisiana, "Historical".

42 La constitución de la Gran Logia de Luisiana, formulada en 1819, prohibía a los masones crear nuevas logias sin obtener primero autorización de la gran logia. No obstante, cabe la posibilidad de que algunas de ellas se hubieran fundado en Campeche antes de tener noticia de esta prohibición, y que nunca hubieran obtenido su regularización de la Gran Logia de Luisiana. Tal información podría coincidir con la afirmación de Aznar y Carbó acerca de que en 1822 existían tres logias en Campeche, aunque también es posible que dos de esas logias se hubieran formado bajo los auspicios del gran consistorio escocés y solo una estuviera bajo la jurisdicción de Luisiana, como indica la carta. Tomás Aznar Barbachano y Juan Carbó, *Memoria sobre la conveniencia, utilidad y necesidad de erigir constitucionalmente en estado de la Confederación Mexicana el antiguo distrito de Campeche, constituido de hecho en estado libre y soberano desde mayo de 1848, por virtud de los convenios de división territorial que celebró con el estado de Yucatán, de que era parte* (México: Imprenta de Ignacio Cumplido, 1861), 24-25.

43 Aznar, *Memoria*, 24-25.

44 Logia Aurora Yucateca, [Carta a Melchor Álvarez], 1er día del 1er mes m.·. a.·. d.·. l.·. v.·. l.·. 5823 (1 de marzo de 1823). Biblioteca Manuel Orozco y Berra.

45 Melchor Campos García, *Sociabilidades políticas en Yucatán. Un estudio sobre los espacios públicos, 1780-1834* (Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán/Conacyt, 2003), 90.

señala como uno de los miembros de esas primigenias logias costeras.

Las razones de orden institucional masónico que pudo haber tenido el Gran Consistorio de Veracruz para atraerse a las logias del rito de York exceden los límites de este trabajo y ya han sido abordadas por otros autores, así que no me adentraré en ellas[46]. Lo que sí debo señalar es que las logias dependientes de Luisiana no fueron las únicas que se unieron al órgano escocés veracruzano. En Yucatán existía otro gran consistorio, establecido bajo los auspicios del Gran Consistorio de La Habana[47]. Desconozco cuándo se fundó ese cuerpo escocés yucateco, pero dada su dependencia del de La Habana, no debe haber sido antes de 1818, año en que este se estableció. Tampoco he localizado documentos para establecer cómo dicha obediencia cubana incidió en la formación del Gran Consistorio de Yucatán, pero es muy posible que esa masonería escocesa haya seguido las mismas rutas marítimas-comerciales que la yorkina de Luisiana.

Lo que importa destacar aquí es que en 1822 el Gran Consistorio de Yucatán decidió separarse del de La Habana para unirse al de Veracruz. Así, los dos cuerpos superiores del rito escocés que trabajaban en la zona del Golfo de México en 1822 quedaron unidos en uno solo, que además absorbió a la incipiente masonería yorkina. El Gran Consistorio de Veracruz veía coronados sus esfuerzos de convertirse en la autoridad masónica suprema de la zona, y tal vez del país. Con ello se constituyó una importante fuerza masónica escocesa que, como se verá en el próximo apartado, pronto empezó a tener injerencia en cuestiones de orden político[48].

MASONERÍA Y POLÍTICA

Un relato tradicional de la historiografía es que, conseguida la independencia, la masonería organizada establecida en México se oponía a la coronación de Iturbide como emperador, pues prefería una monarquía constitucional con un Borbón en el trono. Según esta historia, la masonería escocesa, que para entonces ya era dominante en el país, apoyó o incluso formuló el Plan de Casa Mata para derrocar a Iturbide, con la intención de revivir el Tratado de Córdoba. Los planes se les salieron de las manos, y a causa del movimiento iniciado por Antonio López de Santa Anna y de los deseos autonomistas de las provincias, en lugar de una monarquía borbónica

46 Ver Martínez Moreno, "El establecimiento de las masonerías en México en el siglo XIX".

47 "Discurso masónico pronunciado al abatimiento de columnas del Gran Consistorio de Yucatán al separarse del de la Havana [sic] y reunirse al gran consejo [sic] de Veracruz", en *La inquisición se pone o la religión se acaba, no. 2* (México: Oficina de Don José María Ramos Palomera, 1822).

48 A partir de 1826 los publicistas yorkinos acusaron a Veracruz de ser el baluarte de la masonería escocesa, y por lo dicho hasta aquí, parece que no estaban equivocados.

se estableció una república federal[49].

Si bien no tengo elementos para corroborar la totalidad de ese relato, sí existen pruebas de que algunos grupos masónicos actuaron políticamente en este periodo, y uno de ellos es precisamente la antigua logia de York, ahora escocesa, Aurora Yucateca.

Cuando Melchor Álvarez fue designado por el gobierno imperial como comandante general de Yucatán, su llegada despertó recelos y sospechas entre los políticos locales, quienes lo percibían como un funcionario impuesto desde el centro, desconocedor de los problemas locales, que llevaría la consigna de someter los intereses regionales. Dada la relación de Álvarez con Iturbide, tras la coronación de este y sus conflictos con el congreso, que derivaron en su disolución, la situación empeoró. Agustín I comenzó a ser visto como un tirano, y el despotismo del que parecía estar dando muestras fue minando el relativo consenso inicial que tuvo su gobierno.

La desconfianza que algunos sectores de la clase política campechana y yucateca sentían hacia Álvarez aumentó, pues creyeron que este apoyaría las decisiones del emperador y obligaría a la península a acatarlas. Los miembros de la Aurora Yucateca expresaron con claridad estos recelos:

> Desde que llegasteis a esta capital, fue el principio en que esparcidas dudas congojosas, y fundados recelos, todos y cada uno de los habitantes de esta benemérita provincia temieron llegar a ser víctimas sacrificadas al fiero despotismo, suponiéndoos capaz de sostener los caprichos del libertador del Septentrión, con total atropellamiento de la libertad civil, de las leyes fundamentales del estado, y lo que es más de nuestras corporaciones [ilegible] y de nuestro congreso nacional.[50]

Pero Álvarez no apoyó las medidas de Iturbide. Por el contrario, ordenó la reunión de una junta militar en Becal, que se adhirió al Plan de Casa Mata. Y es aquí donde encontramos el primer registro de una actividad política avalada por un cuerpo masónico. La logia Aurora Yucateca le envió una carta a Álvarez en la que le aseguraba que la desconfianza hacia él había terminado, gracias a la conducta que había mostrado en la junta de Becal a favor de la tranquilidad civil, la libertad y la independencia nacional. Y le ofrecía "el mallete, la pluma y la espada en defensa de sus libertades y de [su] persona"[51].

Esta es, como dije, una evidente acción política emprendida por los miembros de la logia. Lo interesante es señalar que lo hicieron no como ciudadanos, sino como masones, y que también le ofrecieron a Álvarez el apoyo de la logia como cuerpo. Es decir, emplearon la estructura masónica para actuar políticamente, para oponerse a lo que consideraban la tiranía de

49 Uno de los autores que sostuvo esta versión fue Lucas Alamán.

50 Logia Aurora Yucateca, [Carta…].

51 Logia Aurora Yucateca, [Carta…].

Iturbide y erigirse en defensores de la tranquilidad pública y la independencia nacional. En ese sentido, si bien no es posible afirmar que toda la masonería escocesa estuvo involucrada en los movimientos contra el imperio y a favor del Plan de Casa Mata, sí puedo decir que al menos una parte de la masonería escocesa, como tal, intervino en su caída en Yucatán.

A partir de entonces los acontecimientos se precipitaron. Tras la caída de Iturbide se estableció en México un régimen republicano. Según la narración de Rafael Dávila, en ese momento la masonería escocesa desplegó todo su aparato organizativo para tratar de revivir el Tratado de Córdoba e impedir la consolidación de la recién erigida república. Asegura que los cuerpos superiores del rito se fundieron en uno solo a finales de 1824 y organizaron "el arreglo y emancipación de la masonería para evitar [la] ruina [de la nación]". Convocaron a las autoridades masónicas, determinaron el modo en que se elegirían los representantes, el carácter que debían tener, las tenidas extraordinarias que precederían a su nombramiento y el poder que debía darse a los electores. Dávila da a entender que los masones escoceses estarían manipulando la composición y orientación del nuevo congreso nacional, obrando en la oscuridad "sin poderes de los pueblos, de cuya suerte disponían desde el centro de sus cavernas"[52].

El relato de Dávila es parte de la narrativa anti-escocesa que empezó a generarse desde 1823, por lo que su contenido debe analizarse con cautela. No he podido localizar otros documentos que me permitan confirmar esta fusión entre los cuerpos superiores del rito escocés en 1824, pero no deja de resultar atractivo considerar la posibilidad. Como mencioné arriba, hay indicios de que en estos mismos años existían, además de los grandes consistorios de Veracruz y de Yucatán, logias o algún otro tipo de cuerpos masónicos escoceses en la zona central del país y en la Ciudad de México. Si alrededor de 1824 todos esos cuerpos decidieron, con miras políticas, unirse para conformar una sola organización escocesa en el país; si como vimos, una parte importante de sus miembros eran españoles; y si creemos en la versión de Alamán respecto a que muchos de ellos se inclinaban por una monarquía constitucional[53], eso ayudaría a entender por qué algunos miembros del rito –como el propio José María Chavero o José María Tornel[54]– se sintieron preocupados por la fuerza que este estaba adquiriendo y decidieron abandonarlo para crear su propio grupo masónico, que poco después fue conocido como el partido yorkino[55].

52 Dávila, *Taller de cohetería,* 11-12.

53 Lucas Alamán, *Historia de Méjico desde los primeros movimientos que prepararon su independencia en el año de 1808 hasta la época presente* (México: Libros del Bachiller Sansón Carrasco, 1986), Tomo V, 89.

54 Tanto Chavero como Tornel reconocieron haber pertenecido a la masonería escocesa y haberse sentido preocupados por la tendencia política que esta manifestaba y por sus posibles acciones para entorpecer el gobierno. Tornel asegura que tampoco apoyó la idea de establecer la nueva organización yorkina. Chavero, "Comunicado…". José María Tornel, *Breve reseña histórica de los acontecimientos más notables de la nación mexicana, desde el año de 1821 hasta nuestros días* (México: Imprenta de Cumplido, 1852), 46.

55 Sobre el establecimiento de las nuevas obediencias del rito de York a partir de 1825 ver Vázquez Semadeni, "Las obediencias masónicas del rito de York como centros de acción política, México, 1825-1830", *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos VII, no. 2* (2009): 41-55.

Pero aun si no fue así, es claro que para 1823 el Gran Consistorio de Veracruz había logrado absorber a los grupos derivados de otras potestades y se había constituido en la principal fuerza masónica del país. La actividad desplegada por la logia Aurora Yucateca –y probablemente por otras logias de cuyas acciones aún no encontramos registros– muestra que esa masonería ya comenzaba a considerarse también una fuerza política, cuyo carácter secreto, estructura organizativa y orden jerárquico proporcionaban una útil plataforma para coordinar acciones y voluntades a un nivel más amplio que el local. Tal vez el primitivo objetivo de crear redes sociales, profesionales y económicas seguía presente, pero ahora sí ya, subordinado a intereses políticos, como lo muestra la contienda que entre 1825 y 1830 protagonizaron yorkinos y escoceses.

En lo que actualmente es el territorio mexicano, la masonería no tuvo un origen único. Más allá de los trabajos masónicos que hayan podido existir en Nueva España en el siglo XVIII, la masonería organizada parece haberse establecido entre 1816 y 1822, años en los que paralelamente se fundaron diversas logias o cuerpos superiores, que practicaron los ritos yorkino o escocés, y obtuvieron sus autorizaciones de distintas potencias norteamericanas, cubanas y francesas.

Si bien es muy probable que hayan existido algunos cuerpos también en la Ciudad de México y las provincias aledañas, el núcleo de la actividad masónica del periodo era la región costera del Golfo de México. Se observa entonces un patrón de difusión de la masonería semejante al descrito por Maurice Agulhon para la Provenza, donde este tipo de sociedades se establecieron primero en las zonas portuarias y de ahí irradiaron al centro[56]. Y se aprecia que uno de los principales medios de difusión de la masonería en la zona fue la marina, tanto militar como mercante.

Esa primera masonería decimonónica no necesariamente nació con fines políticos. En espera de localizar documentos que me permitan hacer una muestra más amplia de su composición social, me atrevo a sostener que se estableció con los mismos fines que tenía la masonería estadounidense del periodo: crear centros de convivencia social y asidero humano, forjar redes de lealtades profesionales y económicas más amplias que las locales y proporcionar vínculos de confianza indispensables en la actividad comercial.

La orientación política que poco después adquirió la masonería mexicana respondió a la coyuntura derivada de la independencia, el imperio y la república. Al tiempo que se iba extendiendo, se logró concentrarla en torno a un cuerpo superior residente en México –el Gran Consistorio de Veracruz– y ya no en el extranjero (París, Luisiana o La Habana). Con ello, la masonería mostró tener una estructura idónea para la organización política. A sus miembros no les pasó inadvertida esa característica y pronto la utilizaron para crear los centros de acción política de que prescindía el sistema y que se

56 Maurice Agulhon, *Pénitents et Francs-Maçons de l'ancienne Provence* (París: Fayard, 1968).

evidenciaron necesarios en el nuevo orden republicano.

Además de presentar estas consideraciones y de plantear las numerosas preguntas que espero ir respondiendo conforme avance en la investigación, pretendí mostrar la importancia de seguir buscando fuentes primarias para estudiar la historia de la masonería en México.

Los relatos tradicionales sobre la primera masonería decimonónica contienen hechos históricos comprobables y otros que no lo son. La localización de documentos masónicos permite distinguir entre los datos fidedignos y las narraciones construidas con la intención de legitimar o deslegitimar a la fraternidad. No es mi intención proponer un retorno a la historiografía que considera que la historia solo puede hacerse con documentos o que solo entiende como procesos históricos, o historiables, a los acontecimientos comprobables. Mi propósito es hacer una separación entre a) la historia de la masonería como institución, es decir de su origen, su desarrollo, sus miembros, su estructura, sus filiaciones y sus transformaciones, y b) el análisis de las narraciones construidas en torno a ella con otros fines: quién las hizo, cuándo, con qué bases y objetivos, su recepción y sus consecuencias. No considero que una de esas dos aproximaciones sea mejor o más importante que la otra. De hecho, he dedicado buena parte de mi trabajo a la segunda, con resultados que creo útiles para el estudio de la cultura política mexicana decimonónica[57]. Pero sí sostengo que deben entenderse como aspectos separados y que en los estudios sobre la historia institucional de la masonería no deben emplearse las narraciones míticas como fuentes fidedignas.

57 Vázquez Semadeni, *La formación de una cultura política republicana. El debate público sobre la masonería, México, 1821-1830* (México D.F.: UNAM-El Colegio de Michoacán, 2010).

UNA MIRADA TRANSATLÁNTICA DEL FEMINISMO DESDE ARGENTINA (1860-1910)[1]

Dévrig Mollès
Universidad de Estrasburgo

MASONERÍA Y GÉNERO FEMENINO: UNA CUESTIÓN DE ACTUALIDAD

En el año 2012 se estimó que el mundo masónico abarcaba alrededor de tres millones de individuos. Diseminados principalmente entre América y Europa occidental, se repartían entre corrientes masculinas (mayoritarias) y corrientes femeninas y mixtas (minoritarias).

La inclusión del género femenino suscita actualmente polémicas en las corrientes masculinas de este sistema-mundo multidimensional, particularmente en la Europa latina y en Latinoamérica, regiones que contarían con 200 000 y 300 000 masones[2].

Estas polémicas, ¿auguran un cambio de paradigma? Recientes evoluciones en Francia parecen anunciarlo[3]. No obstante, Francia fue en el siglo XVIII el crisol de las logias de adopción –de mujeres– y, en el siglo XIX, de las logias femeninas y mixtas. Su cultura masónica es particular.

El debate es vivo en Latinoamérica,. El contexto lo explica. Potentes movimientos democráticos atraviesan el sub-continente; el género femenino consolida sus posiciones en el espacio público; nuevas generaciones feministas están madurando. ¿Cómo se traduce el trabajo hidráulico de esta realidad en la esfera masónica regional? La multitud de organizaciones que la compone se reparte entre las corrientes principales (autodenominadas "regulares", exclusivamente masculinas) y las corrientes alternativas (que incluyen organizaciones mixtas y femeninas). Estas últimas son minoritarias pero se desarrollan, nucleadas por ejemplo en la confederación interamericana de la masonería simbólica. Por otro lado, el debate sobre la inclusión de la mujer se impone a las corrientes principales, federadas en la Confederación Masónica Interamericana. Esta voluntad de cambio se asienta esencialmente en algunas regiones oceánicas, por ejemplo en Argentina, cuyos dirigentes masones promueven el debate y reclaman una apertura después de haber impulsado la creación de logias femeninas autónomas en el año 2002. Por el contrario, en las zonas más enclavadas, grupos más conservadores desean mantener la

1 Este trabajo es una versión revisada y corregida del artículo publicado en la *REHMLAC 4*, no. 2 (diciembre 2012-abril 2013): 89-112.

2 Una publicación del Gran Oriente de Francia destinada a Latinoamérica evocaba la cifra total de tres millones trescientos mil miembros y daba estas estimaciones regionales, sin precisar nada en cuanto a géneros. *La Cadena de Unión* (París: Edimaf, 2004), 79.

3 Desde 2010, el Gran Oriente de Francia se abrió a las mujeres, dejando a sus logias la posibilidad de permanecer masculinas.

exclusión del género femenino, invocando supuestas tradiciones y supuestos Landmarks inamovibles y atemporales.

¿Remiten estos argumentos a la invención de neo-tradiciones útiles para mantener ciertas relaciones de poder, ciertos estatus sociales y sistemas de valores?[4] ¿Por qué usar, en Latinoamérica, un término en inglés para justificar tales exclusiones? Sobre todo, ¿cuál es su realidad histórica en la relación entre la masonería y el género femenino?

La historiografía disponible no ofrece repuestas. En Europa como en América la historiografía universitaria generalista evita la cuestión masónica[5]. Por su parte, los estudios de género no parecen haberse interesado por la masonería[6]. Finalmente, salvo raras excepciones, los historiadores profesionales no abordaron frontalmente la cuestión masónica antes de la década de 1960 en Francia, de la de 1970 en España y de fines de la de 1990 en Latinoamérica[7]. Los estudios cruzados entre género y masonería son aún incipientes en Francia[8] y en España[9]. En Latinoamérica parecen casi inexistentes; pocos textos han interrogado aspectos nacionales de la relación entre masonería y librepensamiento o librepensamiento y feminismo o masonería y género femenino[10]; ninguno ha abordado la cuestión desde una perspectiva internacional y comparativa.

4 Eric J. Hobsbawm y Terence Ranger, *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 1-16. Benedict Anderson, *Imagined Communities, Reflections of the Origin and Spread of Nationalism* (Londres: Verso, 1983).

5 Excepción hecha de alusiones a ciertos episodios fundadores de los años 1790-1820 y 1870.

6 Algunas excepciones: Rosa María Ballesteros García, "Soñadoras de dos mundos, Historias poco contadas", *Aposta, Revista de ciencias sociales* 30 (2006): 1-47.

7 Véase los balances realizados por: José Antonio Ferrer Benimeli, "Aproximación a la historiografía de la masonería latinoamericana", *REHMLAC* 4, no. 1 (mayo-noviembre 2012): 1-121; Yván Pozuelo Andrés, "La historiografía masónica latinoamericanista actual. Presente y futuro", *200 años de Iberoamérica (1810-2010)*. *Congreso Internacional*, eds. Eduardo Rey Tristán y Patricia Calvo González (Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 2010), 281-288; Ricardo Martínez Esquivel, "Hacia la construcción de una historia social de la masonería en Centroamérica", *Revista Estudios* 27, no. 1 (2013): 127-151; Guillermo de los Reyes Heredia, "Los estudios masónicos estadounidenses y su impacto en la masonería latinoamericana. Una aproximación historiográfica", *REHMLAC* 4, no. 1 (mayo-noviembre 2012): 141-157.

8 Para Francia, sobre todo Cécile Révauger y Jacques Ch. Lemaire coord., *Les femmes et la franc-maçonnerie, Des Lumières à nos jours* (Bruselas: La Pensée et les Hommes, 2011). También Andrée Buisine, *La franc-maçonnerie anglo-saxonne et les femmes* (París: G. Trédaniel, 1995).

9 Para España, véase especialmente María José Lacalzada de Mateo, E*l cimiento mixto en la masonería: El Derecho Humano en España (1893-1963)* (Madrid: Fundación M. Deraismes, 2007); Lacalzada de Mateo, *Mujeres en masonería: Antecedentes históricos entre las luces y las sombras* (1868-1938) (Premia de Mar: Clavell, 2006); Lacalzada de Mateo, "Laicismo, derechos humanos y derechos femeninos en la masonería (siglos XVIII - XIX)", *Arenal: Revista de historia de mujeres* 11, no. 2 (2004), 5-26.

10 Martínez Esquivel, "Sociability, Religiosity and New Cosmovisions in Costa Rica at the turn of the Nineteenth to Twentieth Centuries", *REHMLAC. Hors série nº1. Special Issue UCLA-Grand Lodge of California* (octubre 2013): 155-191. La cuestión masónica también fue abordada de forma lateral por Daniel Omar de Lucía, "El movimiento librepensador y la cuestión femenina (1895-1920)", *Desmemoria* IV, no. 16(1997): 105-120. Roberto di Stefano, "Anticlericalismo y secularización en Argentina", *Boletín de la Biblioteca del Congreso de la Nación* 124 (2008): 15-24. También, véanse los dossiers dedicados a la relación entre las masonerías y las mujeres de la *REHMLAC* 4, no. 2 (diciembre 2012-abril 2013): 1-170; y de la *REHMLAC* 5, no. 1 (mayo-noviembre 2013): 97-185; así como el tomo IV de esta colección.

Este vacío historiográfico alimenta memorias colectivas e imaginarios históricos mal formados y mal informados. Numerosas publicaciones pseudo-históricas dedicadas a la masonería en Latinoamérica favorecen estas distorsiones. Producidas por militantes y diletantes, dedicadas a la mitología, a la apología o a la demonización, son herméticas a los cuatro parámetros que han determinado la renovación de las ciencias históricas desde la primera guerra mundial: la crítica historiográfica, los aportes documentales, la comparación internacional y la conceptualización científica. En este marco común, algunas evacúan o niegan la cuestión femenina[11]; otras afirman que "sin mujeres masonas no tendríamos voto femenino"[12].

¿Cómo abordar esta cuestión tan actual desde una perspectiva científica? En este texto se apunta en primer lugar a recopilar y analizar datos empíricos y hechos concretos. Por otra parte, propone herramientas teóricas, brújula indispensable para orientar una investigación llamada a futuros desarrollos.

LA DIFUSIÓN INTERNACIONAL DEL FEMINISMO

¿Existen convergencias con la difusión internacional del feminismo? Sus orígenes podrían remontarse al siglo XVIII y a la revolución francesa, cuando nacieron los primeros comités pr la emancipación de las mujeres y de los esclavos. Frágil e inestable, esta contracultura emergente se desarrolló con las revoluciones europeas, aprovechando las brechas abiertas en una cultura donde las mujeres quedaban excluidas de la esfera pública, de la alfabetización, del movimiento sindical, etcétera. A partir del periodo 1870-1890, el feminismo comenzó a cristalizarse en movimientos estables, reuniendo sensibilidades variadas para obtener nuevos derechos individuales y colectivos. Según un primer censo, por lo menos seis manifestaciones internacionales tuvieron lugar entre 1878 y 1914. Todas ocurrieron en Europa a excepción del I Congreso Femenino Latinoamericano, realizado en Buenos Aires, en el año 1910[13].

11 Entre mil ejemplos, el diccionario biográfico del masón griego-argentino Alcibíades D. Lappas fue, entre otras falencias, significativamente dedicado a *La masonería argentina a través de sus hombres* (Buenos Aires, 1966).

12 *La Vanguardia,* "Entrevista a Teresa Alabèrnia i Domènech, presidente de la Gran Logia Femenina Española", 12 de noviembre de 2012.

13 Fuente principal: *Primer Congreso Femenino Latinoamericano, Buenos Aires 1910, Actas y Trabajos* (Reed. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 2008). Un censo provisional menciona las conferencias de París, 1878; La Haya, 1899; Stuttgart, 1907; Copenhague, 1910; Buenos Aires, 1910; primera manifestación internacional, 8 de marzo de 1911: en una vasta bibliografía, véase por ejemplo Karen Offen, *European Feminisms, 1700-1950: A Political History* (Stanford: Stanford University Press, 2000); Éliane Gubin, Catherine Jacques, Florence Rochefort, Brigitte Studer, Françoise Thébaud y Michèle Zancarini-Fournel dirs., *Le Siècle des féminismes* (París: Éditions de l'Atelier, 2004).

ARGENTINA

En Argentina[14], al igual que en Brasil, Uruguay y Chile, las primeras organizaciones masónicas nacionales habían brotado del aluvión traído por exiliados y emigrados franceses y, posteriormente, británicos, italianos, españoles o portugueses[15]. Numerosos documentos evidencian una brecha cultural y socioeconómica entre latinos y anglosajones. Así, en 1877, las cuatro logias inglesas creadas en Argentina desde 1860 habían roto relaciones con los franceses de L'Amie des Naufragés, fundada en 1852, por su fidelidad al Gran Oriente de Francia después de que este había proclamado la libertad absoluta de consciencia y la solidaridad humana como ejes de la asociación masónica, en lugar del dios cristiano venerado por los masones británicos[16].

Durante la segunda mitad del siglo XIX, en Argentina como en el resto del mundo occidental, la participación femenina en el espacio público se limitaba por lo general a las ceremonias religiosas. ¿Sirvió la masonería de espacio de lucha cultural para las primeras generaciones feministas nacionales?

La introducción de las primeras mujeres en las logias latinas de Buenos Aires sobrevino durante este periodo, estrechamente vinculada al librepensamiento. Según las fuentes localizadas hasta ahora, el primer caso fue el de una intelectual feminista, Juana Paula Manso de Noronha (1819-1875). Hija de un colaborador del gobierno liberal de Bernardino Rivadavia, se había exiliado en 1839, huyendo de la tiranía de Juan Manuel de Rosas con otros liberales (y futuros masones) argentinos. En Montevideo fundó el Ateneo de las Señoritas, y en Río de Janeiro editó *O Jornal das Senhoras*, en 1852, dedicado a la crítica artística, la emancipación de la mujer, de los esclavos, etcétera. En 1854, de regreso en Buenos Aires, había editado el efímero *Álbum de Señoritas,* agregando a estas temáticas la educación popular, la filosofía, la homeopatía, los relatos de viajes, la actualidad científica, la protección al indígena, críticas

14 La historiografía de calidad disponible sobre la cuestión masónica en Argentina es limitada. María Pilar González Bernaldo de Quirós, "Masonería y Revolución de Independencia en el Río de la Plata: 130 años de historiografía", en *Masonería, Revolución y Reacción*, coord. Ferrer Benimeli (Alicante: Instituto de cultura Juan Gil Albert-Caja de ahorros provincial de Alicante-Generalitat Valenciana, 1990), 1035-1054; González Bernaldo de Quirós, "Masonería y nación: la construcción masónica de una memoria histórica nacional. En torno a un debate historiográfico argentino", *Historia 25* (1990), 80-101.

15 Dévrig Mollès, "Exiliados, emigrados y modernizadores: el crisol masónico euro-argentino (1840-1890)", en *La Masonería Española: Represión y Exilios*, coord. Ferrer Benimeli (Zaragoza: CEHME, Gobierno de Aragón, Departamento de Educación, Cultura y Deporte, 2011), Tomo I, 47-70. Felipe Santiago del Solar, *Las Logias de Ultramar. En torno a los orígenes de la Francmasonería en Chile 1850-1862* (Santiago de Chile: Editorial Occidente Historia, 2012). Efraín Cano Roa, "Nacimiento y desarrollo de la masonería uruguaya en el siglo XIX", *REHMLAC+* (diciembre 2016-abril 2017): 49-69.

16 *BIRM*, 1914, 342; William Cowlishaw, *Notes on the History of the District Grand Lodge of South America (Southern Division)* (Buenos Aires: United Grand Lodge of England, District Grand Lodge of South America (Southern Division), 1931), 28.

a la Iglesia católica y ocasionales alusiones a la masonería[17]. A partir de 1859, promovida por los masones José Mármol y Domingo Faustino Sarmiento, colaboró con todos los proyectos educativos, laicos y mixtos posibles[18]. En 1867, apoyó públicamente a la campaña laica de Nicasio Oroño –gobernador y masón de la provincia de Santa Fe– llamando a "secularizarlo todo […] hasta volvernos Estado laico"[19]. ¿Pensó en crear una base de acción feminista y educacionista, especialmente destinada a la primera generación de maestras normales argentinas? Aparentemente apoyada por Sarmiento, su viejo compañero de ruta, y por dos logias de Buenos Aires –la argentina Constancia y la italo-argentina Unione Italiana–, Juana Manso preparó su iniciación a partir de 1868. Según los primeros documentos, ciertos miembros del Supremo Consejo y Gran Oriente de la República Argentina (organizado entre 1856 y 1862) juzgaron inoportuna "la creación de LL [Logias] de adopción, único caso en que podría ser iniciada la Sra. Manso"[20]. ¿Modernización abortada? Los archivos podrían revelar sorpresas. En todo caso, indican claramente que la cuestión femenina fue el objeto de una lucha cultural entre tendencias masónicas a partir de fines de la década de 1860.

¿Veían en la mujer una aliada en la batalla anticlerical ciertos dirigentes liberales? El caso de Domingo Faustino Sarmiento queda por profundizar. Intelectual de Estado, masón desde 1854 y gran maestro entre 1882 y 1883, fue el blanco –en 1882– no solo de ataques clericales sino también de ataques masónicos. ¿Fueron su foco las logias extraterritoriales inglesas? La Gran Logia Provincial de la República Argentina –filial local de la Gran Logia Unida de Inglaterra– reprochó duramente a Sarmiento alentar "la admisión de las mujeres en las reuniones masónicas"[21]. Los malos ejemplos francés y español eran culpables. Hasta por lo menos 1891, esta denuncia fue reiterada varias veces. Las relaciones bilaterales se resintieron, también afectadas por las reivindicaciones soberanistas argentinas, que llegaron a su apogeo en el periodo 1896-1903. Replegados para conservar su posición institucional,

17 Por ejemplo, sobre Brasil, en *Álbum de señoritas, periódico de literatura, modas, bellas artes y teatros* (Buenos Aires, 1954). La masonería solamente era representada en Buenos Aires en aquel momento por la logia francesa L'Amie des Naufragés (Gran Oriente de Francia).

18 En 1859 había fundado la Escuela normal pública mixta n°1. Contribuyó a los Anales de la Educación publicados por Sarmiento. En 1862, escribió un manual: *el Compendio General de la Historia de las Provincias Unidas del Río de La Plata*. Durante la presidencia de Sarmiento, creó treinta y cuatro bibliotecas y escuelas públicas, introduciendo el inglés, los concursos para la profesionalización de la enseñanza. Fue la primera mujer miembro del Departamento de Escuelas (1869). En 1871, Nicolás Avellaneda la incorporó en la comisión nacional de escuelas. José Salvador Campobassi, *La educación primaria desde 1810 hasta la sanción de la Ley 1420* (Buenos Aires: Consejo Nacional de Educación, 1942); Elvira Arnoux, "Mujeres trabajando. El lugar de Juana Manso en el periodismo latinoamericano del siglo XIX", *Revista de la Carrera de Letras* (2002), 33-44; Ballesteros García, "Soñadoras de dos mundos", 6-8.

19 En *El Inválido Argentino* (1867), citado por di Stefano, "Anticlericalismo y secularización en Argentina", 8.

20 Correos entre la logia Constancia y el Supremo Consejo y Gran Oriente de la República Argentina, noviembre de 1868 (AGLA 861); véase también el acta de la reunión de la logia Constancia del 13 de abril de 1869, AGLA 1393, fol. 64.

21 Cowlishaw, *Notes on the History,* 28-29, 47-48, 61-62 y 92-93.

los British Craft Masons mantuvieron su postura; en 1907, por primera vez, algunas ladies fueron invitadas a una gala de caridad pública organizada por las ocho logias inglesas que entonces funcionaban bajo la dirección de John Ryan –un notable de la comunidad británica– y Henry Joseph –gran rabino de la comunidad judía–, iniciado en 1867 y afamado tradicionalista[22].

¿Se detuvo la dinámica? Otra precursora fue Maipina de la Barra (1845-1904), nacida en París del embajador de Chile en Francia y ahijada de José de San Martín. Con una "educación esmerada", había viajado por Europa y América, destacándose por sus "conferencias sobre la emancipación de la mujer". Iniciada en España, fue integrada como "hermana honoraria" en 1888 por la logia Unione Italiana en Buenos Aires[23].

La dinámica se intensificó hacia 1890. Las fuentes localizadas –aún escasas debido a un desorden declinante pero persistente– esbozan ricas perspectivas. Ciertas logias italo-argentinas tenían la evidente intención de estimular el feminismo. En mayo 1896, por ejemplo, la *Revista Masónica* –publicada en Buenos Aires por el exiliado anarco-socialista italiano Salvador Ingenieros– multiplicaba las notas sobre logias femeninas (como la 8 de Marzo) o mixtas (como la italo-argentina Stretta Uguaglianza). Cobijadas por masonerías alternativas escindidas de la corriente principal del Gran Oriente de la República Argentina, su público era cosmopolita ya que aglutinaba argentinas, peruanas, italianas, entre otras nacionalidades. Todas parecían dotadas de un fuerte capital cultural puesto que entre ellas había profesoras y escritoras. Sus discursos de iniciación –a veces pronunciados en italiano– versaban "sobre el clericalismo y la emancipación de la mujer"[24].

BRASIL

En Brasil –donde la influencia "británica llegó tardíamente" y "cuya masonería es hija espiritual de la masonería francesa"[25]–, ¿cuál era la situación? La historiografía disponible aún queda esencialmente limitada a algunos episodios del siglo XIX, en torno a la década de 1820, de la independencia nacional, y los de la década de 1870 con el conflicto entre la Iglesia católica,

22 Cowlishaw, *Notes on the History,* 5, 37, 62-69, 79 y 92-93.

23 *Revista masónica, Órgano independiente de la Masonería Universal* (Buenos Aires, 1904), 85-86.

24 *Revista masónica*, III, no. 13, 5 de julio de 1896, 207; véase también III, no. 10, 20 de mayo de 1896, 157-160 y 208; III, no. 23-24, 20 de diciembre de 1896, 377.

25 Según el médico y masón paulista José Castellani, *Do pó dos arquivos* (Londrina: A Trolha, 1996), Vol. II, 112.

la masonería imperial y el protestantismo[26]. Aún queda mucho por examinar. Tomemos un ejemplo. Según fuentes anglófonas, un grupo de británicos había constituido una Eureka Lodge en São Paulo en 1891, bajo el Emulation Ritual pero administrada por el Gran Oriente de Brasil. En 1902, aterrados por la politización, el anticlericalismo y el espíritu "revolucionario" de las logias brasileñas, solicitaron pasarse bajo la regulación de la Gran Logia Unida de Inglaterra. Entre 1900 y 1910, Francis Hepburn Chevallier-Boutell –un cuadro del imperio británico radicado en Buenos Aires en donde dirigía la Gran Logia Provincial de la República de Argentina– efectuó varios viajes a Río de Janeiro y São Paulo con este fin. Mientras tanto, el "espíritu revolucionario" de las logias brasileñas se afirmaba. Los primeros de mayo de 1903 y 1904 por ejemplo, el gran maestro Quintino Bocaiúva –ex ministro de Relaciones Exteriores y Belisario Pernambuco –militante socialista y masón– organizaron conferencias en los templos del Gran Oriente de Brasil y de la logia Amor ao Trabalho de Río de Janeiro. Entre otros temas fue evocado "el valoroso concurso de la mujer" en la obra masónica y socialista[27]. En 1909, la asamblea anual declaraba que "el actual momento histórico reclama la simplificación de los rituales, medio para profundizar la tolerancia en los templos, reuniendo bajo el techo de la Franc-Masonería deístas y ateos, adeptos de todas las religiones y librepensadores"[28].

Esta efervescencia ¿estimulaba el deseo de "cooperación de la mujer en los trabajos masónicos"[29]? En 1914, el segundo congreso nacional del Gran Oriente de Brasil adoptaba una moción contundente: "El segundo congreso masónico de Paraná juzga oportuna la colaboración de la mujer en los trabajos masónicos, para la igualdad de derechos que la moderna orientación social aconseja y defiende"[30].

Según un testimonio de 1922, algunas pioneras se abrían paso. Destacaban, nuevamente, intelectuales y profesoras como Margarida Lopes – profesora de la Escuela Normal de Porto Alegre y benemérita del Gran Oriente de Río Grande do Sul– o como María Lacerda de Moura, intelectual libertaria, profesora normalista y socióloga, hija de un masón y socialista de izquierda,

26 Alexandre Mansur Barata, "E é certo que os homens se convencem mais pela experiência do que pela teoria: cultura política e sociabilidade maçônica na mundo lusobrasileiro (1790-1822)", *REHMLAC* 3, no. 1 (mayo-noviembre 2011): 1-19. Mansur Barata, "Freemasonry in Brazil (Nineteenth Century): History and Sociability", *REHMLAC. Hors série nº1. Special Issue UCLA-Grand Lodge of California* (octubre 2013): 137-150. João Leitão Santos Leitão Santos y Elza Silva Cardoso Soffiatti, "As contenções da liberdade. A Maçonaria e a Internunciatura Apostólica no Brasil do século XIX", *REHMLAC* 7, no. 1 (mayo-noviembre 2015): 37-64.

27 Brazil Operário 12, 1° de noviembre de 1903, citado por Adalmir Leonidio, "Carbonários, maçons, positivistas e a questão social no Brasil na virada do século XIX", *Fênix V*, no. 3 (2008): 1-16.

28 Documento citado por Peter Swanson, *The History of Craft Masonry in Brazil* (Río de Janeiro: Grand Orient of Brazil - Grand Council of Craft Masonry in Brazil, 1928), 9-13. Véase también Henry L. Wheatlely, *Some Account of the Eureka Lodge of Freemason's* (San Paulo, 1916); Robert Freke Gould, Vol. IV, 181; Cowlishaw, *Notes on the History*, 90.

29 "Maçonaria femenina", *Livro Maç.·. do Centenario*, 181.

30 AGOERJ, *Boletim do Grande Oriente do Brasil, Jornal oficial da Maçonaria Brasileira* (Río de Janeiro), julio de 1914, 460.

cercana a la logia francesa 14 juillet de São Paulo[31], era en 1922 miembro de una "masonería teosófica"[32] arraigada, al parecer, en Río de Janeiro y São Paulo.

BRASIL-ARGENTINA: ¿EJE DEL FRENTE MASÓNICO LATINOAMERICANO?

¿Fueron Argentina y Brasil el eje del frente masónico latinoamericano que surgió en torno al Congreso de Roma y al desembarco de muchos religiosos expulsados de Europa?

El Gran Oriente de Brasil (a partir de ahora GOdoB) y el Gran Oriente de la República Argentina (GORA) representaban, según censos parciales, respectivamente 38 y 11 por ciento del volumen total de la esfera masónica latinoamericana. Sus 20 000 miembros se reclutaban en las élites nacionales o inmigradas[33]. En 1904, organizaron los tres únicos congresos nacionales realizados, a mi conocimiento, en América Latina para preparar el Congreso de Roma. Según las fuentes –y como ya lo señaló el germano-brasileño Boaventura Kloppenburg, obispo reaccionario de la diócesis de Novo Hamburgo[34]– todas las logias del Grande Oriente Estadual de São Paulo –filial del GOdoB– reclamaron "una acción uniforme de las potencias masónicas sudamericanas" frente a "la invasión clerical". "Solo la masonería" podía movilizar a las "naciones sudamericanas"[35] y presionar a gobiernos demasiado interesados en congraciarse con la opinión católica. Poco después, el congreso nacional del GOdoB reclamó "la acción conjunta y uniforme de la masonería en América del Sur"[36]. En el menú: presiones sobre los gobiernos, propaganda, apoyo a la escuela pública y educación de la mujer. El GORA organizó el tercer de estos "congresos de preparación del congreso internacional"[37] en julio de 1904, en su templo principal, ubicado en la calle Cangallo 1242, Buenos Aires, bajo la presidencia del gran maestro Juan Balestra – diputado liberal–, en presencia de casi mil hombres y mujeres.

31 *A mulher e a maçonaria*, conferencia em sessão magna branca da Loj.·. Cap.·. Fr.·. 14 juillet, pela Sra. Maria Lacerda de Moura (São Paulo: Globo, 1922, 20 p.) [AEL-UNICAMP].

32 *Livro Maç.·. do Centenário*, 185.

33 AGOERJ, BIRM (1909), 276-293 y 295-298; BIRM (1914), 324-331 y 336-339.

34 Boaventura Kloppenburg, *A maçonaria no Brasil: orientação para os católicos* (Petrópolis: Vozes, 1961), 286.

35 AGOSP, *Congresso Maçônico de Fevereiro de 1904, convocado pelo Gr.·. Or.·. Estado al de São Paulo* (São Paulo, 1904).

36 Supremo Consejo y Gran Oriente de la República Argentina, Carta a Eduardo Poirier, ministro plenipotenciario de la República de Guatemala cerca del gobierno de la República de Chile, y gran secretario de la G. L. de Chile, Buenos Aires-Valparaíso, 15 de marzo de 1905 [AGLA 76, f. 470-2].

37 *Álbum* 78, 86.

Desde Argentina, el GORA procuró movilizar sus redes regionales, de Uruguay a Paraguay[38]. Activaron otras redes en Bolivia, iniciando a algunos bolivianos quienes residían en Argentina[39]. Por fin, la Liga Argentina del Libre Pensamiento fue fundada en 1904 en su templo principal. Las dos organizaciones compartían los mismos dirigentes. En Chile, el librepensamiento fue organizado en 1904, bajo la influencia argentina, por "la logia El Sol de Librepensadores de Chile y sus sub-logias de provincia"[40].

Cereza en el postre, el GOdoB y el GORA firmaron en octubre de 1904 un tratado masónico argentino-brasileño[41]. Fue una situación inédita en Latinoamérica. ¿Cuál era el objetivo? Esta alianza estratégica apuntaba a un sistema masónico latinoamericano autónomo. Los latinoamericanos reivindicaban su autonomía cultural frente a los Estados Unidos, donde "el egoísmo" y el "prejuicio racial" impregnaban la Craft Masonry, y frente a Europa, cuyas organizaciones masónicas mantenían numerosas logias en Latinoamérica. Para integrar "todas las naciones latinas de América […] todos los pueblos latinos del continente americano", era menester romper "el aislamiento mantenido hasta entonces entre las potencias masónicas sudamericanas"[42] y –desde una posición autónoma– integrar el concierto de las "grandes masonerías atlánticas"[43].

EL XIII CONGRESO INTERNACIONAL DEL LIBREPENSAMIENTO (BUENOS AIRES, 1906)

El tratado masónico argentino-brasileño de 1904 retomaba las mociones adoptadas por los congresos de São Paulo, Río de Janeiro y Buenos Aires: "una acción homogénea, eficaz y definida sobre los grandes problemas de interés social y humano"[44].

¿Qué significaba esto? El caso de Belisario Pernambuco –comentador y editor del tratado masónico argentino-brasileño– lo ilustra. Cuadro del GOdoB, era también militante socialista. Organizó por ejemplo importantes ceremonias masónicas para celebrar los días primero de mayo de 1903 y de 1904, en Río de Janeiro. Estas iniciativas –apoyadas por el republicano

38 AGLA, 76, f. 313-8.

39 AGLA, *Boletín oficial del Supremo Consejo & Gran Oriente para la República Argentina* (Buenos Aires, Cangallo 1242), año 47, no. 12, 24 de junio de 1905, 80-90; Mensaje del poder ejecutivo de la Orden, Buenos Aires, 24 de junio de 1906, 10.

40 *Álbum*, 42-43.

41 AGOERJ y AGLA, *Tratado maçônico argentino-brazileiro* [...] seguido de *Diplomacia maçônica*, comentário ás doze clausulas do referido tratado (Río de Janeiro: Hildebrandt, 1904).

42 Citas de Tratado, 29, 20, 20, 32.

43 Carta a Eduardo Poirier, 15 de marzo de 1905.

44 *Tratado*, 6-7.

histórico, gran maestro y ex-ministro Quintino Bocaiúva– despertaron el entusiasmo de la prensa de izquierda, por ejemplo *O Brazil Operário*. Durante estas conferencias, Pernambuco disertó sobre los progresos del socialismo en Francia, Alemania, Inglaterra, Bélgica, Italia, Portugal, Argentina y Brasil. Para él y otros muchos, la masonería –lejos de ser una simple sociedad de socorro mutuo– debía ser expurgada de sus "vicios" y seguir el camino de la "emancipación" social, "uniendo a los pueblos por la fraternidad y convirtiendo la conciencia en un refugio sagrado e inviolable"[45].

El tratado masónico argentino-brasileño convocaba al primer congreso masónico latinoamericano y al decimotercero congreso de la Federación Internacional del Libre Pensamiento (FILP), en Buenos Aires del 20 al 30 de septiembre de 1906. El año 1906 fue para ***Las Dominicales del Libre Pensamiento*** "el año americano". Los europeos veían en América "el mundo nuevo encargado de incubar todas las ideas y tendencias filosóficas"[46] modernas, según Temístocles Zona, astrónomo de la Universidad de Palermo, veterano de las campañas de Giuseppe Garibaldi, vice-presidente y enviado especial del Gran Oriente de Italia.

¿Por qué Buenos Aires? Su población cosmopolita era, en las representaciones euro-americanas, el crisol de una nueva humanidad. Sus élites eran liberales y a veces progresistas, como lo confirmó la bienvenida oficial reservada a los congresistas por el presidente de la República quien, siendo francmasón, los alentó[47]. Buenos Aires contaba con potentes aparatos de producción cultural, con una prensa popular y redes telegráficas. Su modernidad y su cosmopolitismo la convertían en un nudo de comunicaciones transatlánticas, un trampolín para Latinoamérica.

En el campo argentino se libraban batallas culturales estratégicas. Por ejemplo, para Alfred Naquet –veterano de las sociedades secretas revolucionarias, compañero del anarquista Mijaíl Bakunin, francmasón como este y diputado autor de la ley francesa sobre el divorcio de 1884[48]– ¿no congregaban las logias argentinas una "legión de combatientes de la libertad"[49] sobre las cuales se apoyaba su discípulo –el diputado y masón Carlos Olivera– para popularizar su proyecto de ley sobre el divorcio, pese a una férrea oposición clerical? En 1910, ¿no describía ***La Pensée libre*** de París a la filial argentina como "una de las mejores organizadas"[50] del mundo?

45 Brazil Operário 12, 1 de noviembre de 1903, no. 19, mayo de 1904, citado por Leonidio, "Carbonários, maçons, positivistas", 1-16.

46 *Álbum,* 101; *Dominicales*, 26 de octubre de 1906, 1.

47 *Dominicales*, 5 de octubre de 1906, 1. El presidente Alcorta había sido iniciado en los años 1890 por la logia Piedad y Unión (Córdoba), posteriormente disuelta "por las fuerzas reaccionarias", según Lappas, *La masonería argentina*, 193.

48 Jean-Pierre Chabaud, *Alfred Naquet, 1834-1916* (Mazan: Études comtadines, 2002).

49 *Dominicales*, 15 de enero de 1904, 2; 5 de mayo de 1904, 2; 30 de setiembre de 1904, 2.

50 *Álbum*, 176.

Durante el congreso de 1906, en Buenos Aires, los delegados americanos (Brasil y Uruguay) y europeos (España, Italia y Bélgica) fueron reforzados por inmigrados franceses, italianos, entre otros. Los españoles aprovecharon para organizar paralelamente el primer "congreso de los republicanos españoles residentes en América"[51], con once provincias argentinas y noventa delegados oriundos de Chile, Paraguay, Uruguay, Brasil, México, Cuba y Puerto Rico. En esta oportunidad fue fundada la Federación Republicana Española de América, bajo la dirección de Indalecio Cuadrado y Carlos Malagarriga, dos exiliados socialistas muy ligados a los sindicatos y a las logias argentinas[52].

LA INTRODUCCIÓN DEL FEMINISMO EN LATINOAMÉRICA, EL LIBREPENSAMIENTO Y LA MASONERÍA

¿Fueron la masonería y el librepensamiento el laboratorio del feminismo latinoamericano? La española Belén Sárraga vino a Buenos Aires en 1906, en representación de la logia Virtud de Málaga y de varios comités ibéricos[53]. Aprovechando la red nacional de logias masónicas, realizó después del congreso una gira de conferencias en lugares retirados, al margen de corrientes de modernización tales como Jujuy, Tucumán, Córdoba, Mendoza, Villa María, Santa Fe, entre otras[54]. En sus huellas, sembró los primeros comités feministas de la región, dejando "una base importante de futuras militantes"[55] y organizando "un feminismo hasta ahora desconocido en América"[56]. Despertó vocaciones. Entre otras, mencionemos dos casos por profundizar: el de Alicia Moreau de Justo –hija de un socialista francés exiliado a raíz de su participación en la Comuna de París– y el de Julieta Lanteri, otra madre del feminismo latinoamericano, también muy cercana a los círculos masónicos y libre-pensadores. En 1910, Buenos Aires recibió la primera conferencia feminista latinoamericana[57].

¿Quién era la "Il. [Ilustre] Her. [Hermana] Belén de Sárraga"? En 1930, una importante revista argentina –*La Cadena de Unión*– le dedicaba varios artículos; también reproducía artículos publicados en México por Rafael Ramón Pedrueza, revolucionario, latinoamericanista, profesor del Colegio

---

51 *Dominicales*, 5 de octubre de 1906, 1; 26 de octubre de 1906, 1; 2 de noviembre de 1906, 1; 14 de diciembre de 1906, 2; La República Española, Buenos Aires, 30 de setiembre de 1906.

52 *Dominicales,* 28 de setiembre de 1906, 1; Carlos Malagarriga, *Diplomacia republicana* (Montevideo, 1934); *Verbum, Revista Masónica Argentina* I, no. 4, octubre de 1934, 1; Lappas, *La masonería argentina*, 270.

53 *Dominicales*, 9 de noviembre de 1906, 1.

54 *Álbum*, 78 y 111.

55 *Dominicales* VII, no. 298, 9 de noviembre de 1906, 1.

56 *Dominicales* VII, no. 302, 7 de diciembre de 1906, 2.

57 *Primer Congreso Femenino Latinoamericano, Buenos Aires 1910; Álbum,* 104, 134, 209.

Militar y de la Escuela Nacional Preparatoria de México. Para él, por ejemplo, Belén de Sárraga era el "símbolo de la nueva mujer latinoamericana"[58]. Según estos homenajes, su padre –coronel del ejército, masón y republicano– había sido condenado a muerte por su apoyo a la Primera República (1873-1875). Amnistiado e reintegrado gracias a sus redes masónicas y familiares, había sido enviado en Puerto Rico. Belén había estudiado en Puerto Rico y Barcelona bajo la dirección del naturalista librepensador y republicano Odón de Buen. A partir de su primer viaje en la Argentina –invitada en 1906 por el Gran Oriente Argentino– sirvió a "la causa liberal en América con la misma energía que lo hiciera en Europa"[59]. En Argentina, co-organizó el Primer Congreso Femenino Latinoamericano en 1910. En Uruguay, fundó y dirigió *El Liberal* –sirviendo a "la política renovadora iniciada por el presidente Battle Ordoñez"[60]– y "numerosas agrupaciones liberales de damas, de cuyo comité central fue presidenta de honor la esposa del primer magistrado". De acuerdo con la revista *La Cadena de Unión*, Belén de Sárraga emuló la formación de numerosos grupos similares, con fuerte apoyo dentro de las élites liberales y masónicas en Paraguay, Bolivia, Chile, Brasil, Perú, Venezuela, México, Puerto Rico, Cuba y Costa Rica. En 1930, según esta misma revista argentina, era "miembro honorario de varios grandes orientes y de más de cien logias americanas"[61]. La pista queda por seguir[62].

El desembarco del feminismo en Latinoamérica –operado desde las redes masónicas argentinas– ¿generó luchas y resistencias? Tomemos el caso argentino.

Masonería y librepensamiento reunían a públicos eclécticos. Esquemáticamente, se repartían entre los "liberales" y los "demócratas-sociales". Ambos grupos compartían un fuerte capital cultural. ¿Pero lo habían adquirido de la misma forma? Los "liberales" se asemejaban a herederos: oriundos de provincias enclavadas y tradicionales, como Mendoza o Misiones, pertenecían a familias criollas antiguas, consolidadas y privilegiadas. En cambio, los "demócratas-sociales" venían en su gran mayoría de clases subalternas, vinculadas al exilio o a la inmigración de reciente implantación.

"Liberales" y "demócratas" compartían una misma fe en el progreso, en la ciencia, en la razón y en la humanidad. El anticlericalismo los unía. Más allá, la cuestión social era objeto de apreciaciones disímiles. ¿Qué convergencia

58 Citas y elementos biográficos tomados de *La Cadena de Unión*, órgano de la masonería universal y de propaganda liberal (Buenos Aires), agosto de 1930, 8118-8120 (AGLA); véase también marzo de 1930, 8019; setiembre de 1930, 8141. Odón de Buen estuvo casado con una de las hijas de Fernando Lozano, editor de las *Dominicales* (1889).

59 *La Cadena de Unión* (Buenos Aires), agosto de 1930: 8119.

60 *La Cadena de Unión*: 8119.

61 *La Cadena de Unión:* 8119.

62 Para ampliar acerca de este personaje, puede consultarse el artículo de Sylvia Hottinger Craig, "Un contexto para una masona, librepensadora, feminista y republicana: Belén de Sárraga (1872-1950)", *REHMLAC 5,* no.1 (mayo-noviembre 2013): 140-164.

podían tener en ello un diputado liberal de derecha, adversario del sindicalismo obrero, tal como el masón Juan Balestra, y un diputado socialista de izquierda, como el masón Alfredo L. Palacios, o una intelectual socialista y feminista como Alicia Moreau?

El feminismo, ¿fue consensual? Progresó rápidamente, a costa de una intensa lucha cultural. Ya en 1906, Belén de Sárraga había acusado la mentalidad patriarcal de ciertos liberales. Excluida de los "centros sociales", la mujer no tenía alternativa fuera de "la Iglesia, única entidad que la recibe los brazos abiertos"[63]. En 1909 el núcleo feminista se había consolidado con mujeres que –en ciertos casos, como El de María S. de Plá– actuaban "en primera línea no solo del librepensamiento sino también de la masonería"[64]. Las feministas, ¿habían abierto una lucha cultural en el frente masónico? Por una parte, la mayoría de las logias no parecía dispuesta a modificar el exclusivismo masculino. No obstante, ciertos indicios documentales[65] enseñan que, entre 1914 y 1916, existían obediencias mixtas en Argentina. Aún dispersas, estas huellas reclaman una investigación.

El congreso nacional, realizado en 1904 en la sede del Supremo Consejo y Gran Oriente de la República Argentina, había adoptado un programa acotado a la separación de las iglesias y del Estado, a la autonomía científica, a la legalización del divorcio y a la laicidad escolar. A partir de 1906 una contra-cultura feminista emergió, combatiendo en la esfera privada y reclamando la respetabilidad social. Como lo enseñan las numerosas fotografías de familias y de mujeres librepensadoras publicadas en el *Álbum Biográfico de los Librepensadores de la República Argentina*, el hogar, la mujer y la esfera privada pasaban a ser campos de batalla.

El Tercer Congreso de la Liga Argentina del Librepensamiento –organizado en la muy católica Córdoba en el año de 1909– opuso la moción propuesta por la maestra normal María A. Ramírez sobre "los derechos políticos de la mujer" a los delegados y masones Zenner –convencido de "la inferioridad de la mujer"– y Saporiti –convencido que el feminismo era "un peligro" para la familia y que "la gestación impide la mujer ejercer derechos políticos"[66]. Los sexistas fueron puestos en una significativa minoría de 42 contra 30 votos.

A partir del congreso internacional de 1906 y durante los congresos nacionales de 1908 y de 1909, los librepensadores de Argentina debieron formular un "programa mínimo" y un "programa máximo"[67]. ¿Qué revelaba esta ambigüedad? Una declaración de principios única proclamaba la supremacía

63 *Álbum,* 102.

64 *Álbum,* 244.

65 Por ejemplo: *Boletín oficial de la masonería argentina,* Supremo Consejo y Grande Oriente de la República Argentina (Cangallo 2310), no. 29, no. 30, no. 31, no. 35, no. 41, Buenos Aires, julio, agosto y setiembre de 1914, abril 1915 y mayo de 1916 (AGLA 557-559).

66 *Álbum*, 167-168.

67 *Álbum*, 136-140 y 265-266.

de la ciencia, del libre examen y de la razón humana, la teoría de la evolución[68] y la aspiración a "la liberad en el orden". El programa mínimo ratificaba el programa de 1904: reivindicaba la separación Iglesia-Estado, buscaba una moral laica alternativa y preconizaba la acción parlamentaria. El programa máximo reivindicaba además la entera igualdad política y jurídica para la mujer, la legalización del divorcio absoluto, la abolición de la pena de muerte, la abolición de las leyes de expulsión administrativa utilizadas principalmente contra los militantes extranjeros anarquistas y socialistas, la naturalización facilitada de los residentes extranjeros, la disminución de la jornada de trabajo, la supresión de los impuestos sobre los productos de consumo popular, la creación del "impuesto proporcional y progresivo sobre la renta [como] base del presupuesto público", la generalización de la cremación, la "supresión de los ejércitos permanentes y el pueblo armado como en Suiza", la "creación del Tribunal permanente de la paz y el arbitraje entre la naciones"[69]. Como el Congreso de Roma de 1904, el congreso internacional de Buenos Aires de 1906 había abierto una nueva vía al ultrapasar el mero marco de la laicidad de las instituciones públicas, para abarcar un perímetro laico, democrático y social en el cual el feminismo, el pacifismo, la justicia social y la solidaridad internacional tenían un lugar destacado; a ellos se sumaban cuestiones importantes pero aún segundarias como el indigenismo –por el momento limitado a una condena de los latifundistas– y al deseo integrar a los "indios" […] en la civilización a través de la instrucción"[70].

Masonería y librepensamiento eran espacios de lucha cultural privilegiados para el feminismo. Esta lucha era ardua: lo enseña el fracaso –debido a de la primera batalla argentina por el derecho al divorcio[71]–. Muchos masones latinoamericanos parecían vislumbrar en la mujer y en el hogar familiar un blanco estratégico en su batalla anticlerical. Por ejemplo, para quienes concibieron el *Álbum Biográfico de los Librepensadores de la República Argentina,* "el feminismo" era "una fuerza"[72] en la lucha anticlerical; de hecho, *el Álbum* –y en menor grado el *Livro Maçônico do Centenário* de 1922– exhibía innumerables fotografías de mujeres, legitimadas de esta forma en el espacio público; varias ostentaban una filiación masónica.

La genealogía comparada entre masonería, librepensamiento y feminismo evidencia ritmos comunes, en una cronología encajada. Por su parte, las fuentes –aún fragmentarias– nos muestran una difusa interacción entre estas tres esferas. ¿Fueron las redes masónicas la plataforma transatlántica del librepensamiento y del feminismo? En realidad, fueron a la vez una plataforma

68 Solo reconocida, bajo una forma teísta (el diseño inteligente), por el Vaticano entre 1950 y 1996.

69 *Álbum*, 96-98, 136-140 y 265-266.

70 *Dominicales,* 2 de noviembre de 1906, 1.

71 Recalde*, "Anticlericalismo y feminismo", 161-189.*

72 Julieta Lanteri, "El feminismo es una fuerza", *Álbum*, 209.

de transferencias culturales y un espacio de luchas culturales. Su análisis nos permite pensar la geocultura del moderno sistema-mundo. La cuestión femenina –dimensión esencial de los procesos de cambio social y cultural característicos de los siglos XIX y XX– provee un prisma para ello.

¿Fueron las redes masónicas, producto y agente de la modernidad occidental, el prototipo de la opinión pública internacional? Flexibles y polimórficas, reunían a un público de nacionalidades, condiciones y opiniones diversas. En su seno, actores políticos y sociales, aristócratas, burgueses y élites obreras, trabajadores y aventureros[73], exiliados y emigrantes, diplomáticos, militares, marineros y comerciantes comulgaban en esta "Fe en un Progreso continuo e irresistible"[74] típica de los tiempos modernos.

No obstante, ¿fue la "modernidad" un proceso linear y uniforme? ¿Fue realmente "la misma para todos los seres pensantes, todas las naciones, todas las épocas y todas las culturas"[75], como lo soñaron los precursores de la ilustración europea? Por el contrario, ¿fue un proceso dinámico y múltiple, un proceso dialéctico cargado de contradicciones fundamentales? ¿Era una y sola la ideología del progreso? Si debe hablarse de modernidades múltiples[76], ¿no deben evocarse masonerías múltiples?[77]

La geocultura del moderno sistema-mundo fue atravesada por cinco pares de contradicciones fundamentales. ¿Cuáles? ¿Cómo se tradujeron en el mundo masónico?

Una primera contradicción fundamental separaba la modernidad latina de la anglosajona[78]. Previamente surcado por las reformas protestantes y por cierto pluralismo religioso, el mundo anglosajón desarrolló una modernidad de continuidad, más conservadora e individualista. El mundo latino –sometido al exclusivismo católico hasta las revoluciones que abrieron el siglo XIX– se caracterizó por una modernidad de ruptura: entre las sociedades y la antigua religión dominante, ruptura entre los Estados nacionales y la Iglesia romana. A la vez desarrolló un sentido comunitario, una religiosidad de la fraternidad universal, quizás secularizada a partir de la tradición judeo-cristiana

73 "Trabajadores y aventureros": el historiador Sergio Buarque de Holanda destacó el papel de estos dos tipos antropológicos en "la tentativa de implantación de la cultura europea" en *Brasil. Raízes do Brasil* (1936) (São Paulo: Cia das letras, 1995), 31 y 44.

74 Stefan Zweig, *Le Monde d'hier, Souvenirs d'un Européen,* trad. Serge Niémetz (París: Poche, 1996), 17-18.

75 Ernest Cassirer, *Filosofía de la Ilustración* (México D.F.: FCE, 1943), 6.

76 Schmuel Noah Eisenstadt, "Multiples Modernities", *Daedalus* 129, no. 1 (2000).

77 En este sentido, véase Jacques Marx, *Maçonnerie, maçonneries : conférences de la Chaire Théodore Verhaegen 1983-1989* (Bruselas: Université Libre de Bruxelles, 1990); Ferrer Benimeli, *El Contubernio judeo-masónico- comunista, Del satanismo al escándalo de la P-2* (Madrid: Ediciones Istmo, 1982), 335-377; Maurice Paillard, *Les trois francs-maçonneries -opérative, spéculative, dogmatique. Histoire évolutive de la franc-maçonnerie, suivi de La Légende du secret maçonnique* (Twickenham, Middlesex: publié par Maurice Paillard 33 e , Ven.·. d'honneur ad vitam de la Loge Hiram, O.·. de Londres, Ancien Membre du Conseil de l'Ordre du Grand Orient de France, 1954).

78 Este antagonismo ya fue evocado por, entre otros, Leopoldo Zea, por ejemplo en "Hispanoamérica y su conciencia histórica", *El Pensamiento latinoamericano* (Barcelona: Ariel, 1965), 17-64; y Jean-Pierre Bastian, *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada* (México D.F.: FCE, 2004), 7.

mediterránea[79]. Las modernidades anglosajona y latina moldearon masonerías disímiles, con actitudes muy diferenciadas en materia de librepensamiento, de género femenino y de feminismo. Esta geocultura masónica es recurrente en las fuentes desde el siglo XIX hasta el siglo XX. En 1873, un marinero francés de paso por Uruguay comentaba:

> Siempre he pensado que a no dudarlo ha de existir por mucho tiempo una diferencia notable entre los usos de la [masonería] inglesa o americana, y los de la [masonería] francesa, española o portuguesa. Cosa singular, el verdadero motivo de esta diferencia deriva del espíritu religioso particular de cada raza[80].

Una segunda contradicción fundamental moldeó la geocultura del moderno sistema-mundo: la antinomia entre universalismo-igualitarismo y racismo-sexismo, paradigmas antagónicos pero simbióticos[81]. Evangelio oficial de la modernidad, el universalismo-igualitarismo daba la prioridad a reglas generales aplicadas a todas las personas quienes –más allá de sus orígenes o condiciones particulares (etnia, género, capital económico o social)– se definían según sus capacidades y sus méritos. Los principios de igualdad frente a la ley o de sufragio universal se generalizaron lentamente en virtud de este paradigma. El racismo-sexismo fue su exacto opuesto. Ávido de jerarquías y de exclusiones –sociales, étnicas, genéricas, religiosas o culturales– se empeñaba en proteger ciertos campos de poder contra la "invasión" de grupos sociales emergentes, promovidos por el sistema meritocrático legitimado por el paradigma universalista-igualitarista. ¿Cómo se tradujo este antagonismo en la conformación geocultural del sistema-mundo masónico? Claramente, las masonerías anglosajonas privilegiaron el paradigma racista-sexista. En el mundo latino, sin embargo, ni la masonería ni el librepensamiento se libraron totalmente de este paradigma que entró en proporciones menores pero sensibles en su alquimia cultural. La ciencia colaboró ocasionalmente a ello. En un siglo de expansión colonial generalizada, la revolución darwiniana –aplicada a campos que le son ajenos como las ciencias históricas y sociales– provocó una grave confusión, al asimilar evolución y progreso, al confundir la herencia biológica –origen de la evolución– con la adquisición social –origen del progreso en la historia[82]–. Esta confusión entre evolución y progreso justificó

---

79 Interpretación libre a partir de una idea (la ideología del progreso como secularización de la escatología cristiana) mencionada por Fortunato Mallimaci, "Excepcionalidad y secularizaciones múltiples: hacia otro análisis entre religión y política", en *Religión y política, Perspectivas comparadas desde América Latina y Europa,* coord. Bastian (Buenos Aires; ; Biblos, 2008), 131ss.

80 R. C. Chabiraud, "Historia de la franc-masonería en la República del Uruguay, por el H. Chabiraud, teniente de navío, autor de "La Masonería en Portugal", traducido de La Chaîne d'Union, París, 1871", *Revista Masónica Americana* I, no. 19 (1873): 625-628.

81 Immanuel Wallerstein, *Análisis de sistemas-mundos* (México D.F.: Siglo XXI, 2005), 59-63, 86-105 y 116-117.

82 Esta clarificación necesaria fue realizada por, entre otros, Edward Hallet Carr, *La historia como progreso* (Barcelona: Planeta-Ariel, 2010), 179.

una concepción racista de la historia. Dominante en las áreas anglosajonas, lo fue quizás menos en las áreas latinas. Por ejemplo, el librepensamiento matizaba su eurocentrismo a través de un humanismo civilizador ("los pueblos ignorantes" podían entrar "en la espiral del progreso"[83]). Esta confusión entre evolución y progreso también afectó a la cuestión femenina, a través de las teorías de la inferioridad biológica del género femenino formuladas por, entre otros, el profesor y librepensador italiano Cesare Lombroso. Sin embargo, la documentación evidencia que las masonerías latinas y el librepensamiento occidental fueron espacios de luchas culturales privilegiados para las primeras generaciones feministas.

Una tercera contradicción fundamental –poca desarrollada aquí– yacía bajo los tumultos de la modernidad occidental. Desde el momento fundador de la revolución francesa, el equilibrio entre nacionalismo e internacionalismo se reveló inestable, como lo enseñó Sophie Wahnich[84]. Sobran las ilustraciones, desde los *Diálogos Patrióticos* del filósofo y masón alemán Johann Gottlieb Fichte (1762-1814)[85], hasta el *Manifiesto Comunista* de Karl Marx y Friedrich Engels[86], pasando por el juramento de la fraternidad secreta neo-masónica *Joven Europa*[87] o por Edgar Quinet celebrando Waterloo[88]. Así, en el naciente sistema masónico internacional de la segunda mitad del siglo XIX, las particularidades de lo nacional pudieron frenar las pretensiones de uniformar una supuesta igualdad universal, justificando por ejemplo el apartheid y la esclavitud en nombre de las tradiciones nacionales.

En cuarto lugar, la tensión entre centros y periferias determinó configuraciones geoculturales específicas. A partir de 1830, la esfera masónica latinoamericana había surgido del encuentro entre exiliados y emigrados europeos y norteamericanos por un lado, y modernizadores nacionales imbuidos de la "occidentalización como ideal" por otro lado. Se había integrada a la esfera atlántico como semi-periferia. Influencias geoculturales disímiles –latinas y anglosajonas– la alimentaban a través de una multitud de dispositivos institucionales, de imaginarios colectivos y de relaciones personales.

83 *Álbum* 5, no. 19, 194.

84 Sophie Wahnich, *L'impossible citoyen, l'étranger dans le discours de la Révolution française* (París: A.Michel, 1997).

85 Quien procuró evaluar el delicado equilibrio entre cosmopolitismo y patriotismo añorado por el "ciudadano del mundo": Johann G. Fichte, *Dialogues patriotiques, dans Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1806-1807* (París: Payot, 1981), citado en Pierre-Yves Beaurepaire, *Franc-maçonnerie et cosmopolitisme au Siècle des Lumières* (París: EDIMAF, 1998), 119.

86 Quienes procuraron definir la posición de los "trabajadores del mundo" entre nacionalismo e internacionalismo: véase el análisis de Wallerstein, *Geopolítica y geocultura: ensayos sobre el moderno sistema mundial* (Barcelona: Kairos, 2007), 193-195.

87 Cuyo juramento declaraba: "Cada pueblo posee una misión particular por la cual coopera a la misión general de la humanidad. Esta misión constituye su nacionalidad. La nacionalidad es sagrada". Hobsbawm, *La Era de la Revolución (1789-1848)*, trad. Felipe Ximénez (Barcelona: Crítica, 1997), 138.

88 "Mais avec moi sont proscrites aussi toutes les idées pour lesquelles les Français combattaient à Waterloo. Ils y représentaient l'espoir, la liberté des peuples, le réveil des nationalités, l'indépendance de l'esprit humain, en un mot, la Révolution française, et ils avaient pour ennemis tous les ennemis de la Révolution". Edgar Quinet, "À Waterloo (2 juin 1852)", en *Le livre de l'exilé (1851-1870), suivi de Après l'exil. Manifestes et discours (1871-1875)* (París: R. Dentu Libraire-éditeur, 1875), Cap. XVI (BMSP).

Finalmente, en el mundo latino, dos grandes grupos socioculturales integraban la masonería, el librepensamiento y el feminismo, espacios policromáticos y transversales. En Latinoamérica –como lo recordó el filósofo mexicano Leopoldo Zea[89]– mestizos, exiliados, emigrados y nuevas clases urbanas fueron la punta de lanza de la democratización social y cultural. Su alianza con las fracciones más liberales de las élites tradicionales les permitió desplazar al criollismo, heredero mental y material del antiguo régimen colonial. Si "liberales" y "demócratas-sociales" compartían un fuerte capital cultural, se distinguían por sus orígenes sociales y sus culturas políticas. ¿Hasta dónde podía resistir su frente cultural y político?

Prototipo fundador de la opinión pública internacional, las redes masónicas fueron un producto y un agente de la modernidad atlántica. Vector de transferencias culturales, confirieron flexibilidad, cohesión y potencia a la civilización atlántica en su expansión. Contribuyeron poderosamente a la unificación relativa del mosaico-mundo y a la formación del moderno sistema-mundo. No obstante, ¿fue esta "modernidad" un proceso linear y uniforme? En realidad, el análisis de la cuestión femenina enseña que cinco contradicciones fundamentales surcaban la geocultura del moderno sistema-mundo, encontrando sus reflejos en un sistema-mundo masónico en expansión: 1) la ambivalencia entre la modernidad de continuidad anglosajona y la modernidad de ruptura latina; 2) el antagonismo entre universalismo-igualitarismo y racismo-sexismo; 3) la tensión entre nacionalismo e internacionalismo; 4) la tensión entre centros y periferias, particularmente sensible en Latinoamérica; 5) la tensión entre élites liberales y demócratas-sociales. Por lo tanto, ¿no deben estudiarse modernidades múltiples y masonerías múltiples, comprendidas como las hibridaciones nacionales o regionales de un común proceso de constitución del moderno sistema-mundo[90]?

Como lo decía Lucien Febvre, en una metáfora luminosa y estimulante, aunque quizás excesivamente ambiciosa:

> Comparemos, pero en historiadores […] para poder, a buena ciencia, sustituir plurales a estos singulares. Para poder decir […] ya no la reforma, sino las reformas del siglo XVI –mostrando cómo han operado de distintas formas en distintos medios, nacionales o sociales, en repuesta a los mandatos del mundo medieval descompuesto; las –eformas, lo que no significa una colección de disertaciones monográficas sobre el detalle de los dogmas formulados por Luther, Zwingli, Melanchton, Bucer o Calvin– sino la explicación de las variantes introducidas por la vida, con sus particularidades, en el conjunto de las concepciones del mundo que estos hombres formulaban para su uso y el de sus contemporáneos: variantes de las cuales cada una debía tener en cuenta todas las de los vecinos, y que se arraigaban en las condiciones de existencia propias de los individuos, grupos, clases y naciones […] Generalizar en el concreto, sin preocuparse por las abstracciones hechas en serie: es una última cumbre para el historiador, el más alto y el más difícil. Todos no lo consiguen […] Pero solo lo pasan los que, primero, difícilmente, penosamente, habrán realizado todas sus marchas de acercamiento a través de la montaña[91].

[89] Magnus Mörner, *Le métissage dans l'histoire de l'Amérique latine* (París: Fayard, 1971).

[90] Me refiero aquí a la filosofía "circonstancialista" de la historia (véase por ejemplo José Ortega y Gasset, "Ideas para una historia de la filosofía", Prólogo de la *Historia de la filosofía* de Émile Bréhier (Buenos Aires: Sudamericana, 1942).

[91] Traducción propia de Lucien Febvre, « Deux philosophies opportunistes de l'histoire : De Spengler à Toynbee », *Revue de métaphysique et de morale* XLIII (1936): 598.

LA FRANCMASONERÍA EN CHILE: DE SUS ORÍGENES HASTA SU INSTITUCIONALIZACIÓN[1]

Felipe Santiago del Solar
Universidad París Diderot-París 7

Realizar una síntesis de la historia de la masonería en Chile durante el siglo XIX no es una tarea sencilla. En primer lugar, siempre está presente el anhelo de entregar la información de una manera alternativa a como lo ha hecho tradicionalmente la masonología. Sin embargo, las buenas intenciones se desvanecen ante la carencia de fuentes sistemáticas y confiables, producto de la destrucción de los archivos de la Gran Logia de Chile después de un terremoto a comienzos del siglo XX.

En segundo lugar, y muy relacionado con lo anterior, al no existir documentación centralizada, las obras clásicas se convierten en una guía de consulta inevitable, haciéndonos parte con ellas de los mismos esquemas lineales e institucionales con que se ha escrito tradicionalmente la historia de la orden.

Por último, el carácter no académico de esta producción "masonológica", nos enfrenta a un tipo de historiografía erudita pero poco rigurosa en la utilización de sus fuentes, las cuales no siempre son debidamente citadas, lo que genera una sensación de incertidumbre ante la posibilidad de repetir errores que no se pueden contrarrestar con los documentos originales.

Asumiendo estas limitantes, y resignándonos a entregar un panorama lo más completo posible de los principales problemas y estudios existentes sobre la masonería en los inicios de su vida institucional en Chile, el presente artículo se desarrolla en tres áreas fundamentales: la primera, identifica las vías de ingreso de este tipo de sociabilidad y los procesos de apertura que permitieron su establecimiento; la segunda, contextualiza el mundo político donde se implantó y cómo este influyó en su fisionomía; y la tercera, analiza el proceso de creación de las primeras logias y su difusión en el país.

Investigaciones sobre las fundaciones de logias y sus miembros abundan en la historiografía masónica nacional chilena. Simplemente quisiéramos delimitar los contornos de este fenómeno y entregar algunas sugerencias para seguir profundizando su estudio.

CHILE UNA HERMÉTICA FORTALEZA QUE SE ABRE AL MUNDO

Chile, debido a su aislamiento geográfico, su relación indirecta –o y si se prefiere informal– con el comercio atlántico y su modesto intercambio cultural con Europa, era un enclave hermético y tradicional de la cultura colonial española. Además de estas desventajas estructurales, la Corona impulsó hasta mediados del siglo XVIII una estricta vigilancia sobre los pensamientos,

[1] Este trabajo es una versión revisada y corregida del artículo publicado en la *REHMLAC 2*, no. 1 (mayo-noviembre 2010): 1-15.

palabras y acciones de sus habitantes, para de este modo impedir la difusión de doctrinas sediciosas y perturbadoras del Estado, entre las cuales se encontraba –desde luego– la masonería[2].

Del mismo modo como se vigilaban las ideas, los objetos fueron víctima de la más rigurosa censura. Se buscaban relojes, cajas de tabaco, monedas, baratijas, cualquier utensilio que tuviera grabado algún símbolo o lema de la libertad[3].

A pesar de esta voluntad de control, existe un antecedente –absolutamente aislado– de la presencia de un posible masón en la región sur de Chile. Se trata de una acusación ante el Tribunal de la Inquisición de Lima, del 13 de enero de 1756, contra el gobernador del presidio de Valdivia, el teniente coronel Ambrosio Sáez de Bustamante[4], quien fue acusado por el delito de francmasón[5]. La denuncia la presentó fray Joseph Villamartin, religioso de la orden de san Francisco en Chile y quien habría recibido la información de un militar llamado Miguel de Luca:

> Estaba en una ocasión jugando cartas con otros y a una jugada que hizo le dije: Señor esa es jugada de Francmasón. Y respondió él: sí señor, y yo soy Francmasón (...) Si señor, y no tiene usted porque admirarse, porque los Francmasones no nos apartamos en cosa alguna de la ley de Cristo, y si algunos dicen lo contrario, es porque no saben los fundamentos de los Francmasones. Y he estado en dos inquisiciones: he sidoexaminado y he salido bien, porque no han hallado cosa alguna que se oponga a la fe y ley de Cristo (....) Nos distinguimos en que los Bienes sean comunes, esto es, que si alguno de esta compañía está en pobreza; los que están ricos, los deben socorrer y ayudar [6].

2 Benjamín Oviedo, *La masonería en Chile: Bosquejo histórico: La colonia, la independencia, la república* (Santiago: Ed. Universo, 1929), 19.

3 Sergio Villalobos, *Historia de Chile* (Santiago: Ed. Universitaria, 1998), 335.

4 Antonio Sáenz de Bustamante (Guayaquil 1710-?) hijo de Pablo Sáenz Durón, destacado militar y funcionario español en América y doña Manuela de Bustamante Osores. Desde temprano siguió la carrera militar y participó en las campañas militares de Nápoles, Sicilia, Lombardía y Saboya, entre otras. Rindió información de servicios y solicitó al gobierno de Valdivia, siéndole concedido por el real orden en 1747. Asumió el gobierno en 1753 y entre sus obras destaca la construcción de la muralla de sillería de la plaza, en el contexto de fortificación de la ciudad debido a su importancia estratégica para el imperio. Su gobernación (1753 y 1759) no estuvo ajena a conflictos, principalmente con el gobernador del reino de Chile, Manuel de Amat y Juniet, por las discrepancias entre ambos sobre el proceder en la fortificación de la región. Durante el juicio de residencia, finalizado en 1764 salió absuelto de todo cargo y al año siguiente fue nombrado coronel. Además, se le otorgó la gracia del hábito de Santiago y la gobernación de Mérida donde falleció. Al respecto véase: Gabriel Guarda, *La sociedad en el Chile austral. Antes de la colonización alemana, 1645-1845* (Santiago:, Ed. Andrés Bello, 1979), 280-281.

5 El proceso original se encuentra en Madrid, en el Archivo Histórico Nacional, sección Inquisición, libro 1194. Ha sido publicado en José Antonio Ferrer Benimeli, *Masonería e Inquisición en Latinoamérica durante el siglo XVIII* (Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1973), 21-26.

6 Causa seguida contra el gobernador de Valdivia, por la inquisición de Lima, en Ferrer Benimeli, *Masonería, Iglesia e Ilustración* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1982), Vol. III, 466.

Este caso, paradójicamente, es la primera noticia sobre masonería que se tiene en Hispanoamérica. Sin embargo, no pasó a mayores ya que cuando Sáez de Bustamante regresó a España, al concluir su gobierno en Valdivia, salió absuelto del juicio de residencia.

A pesar de que existe la posibilidad de que Sáez de Bustamante se iniciara efectivamente en alguna logia durante las campañas militares en las cuales participó en Italia, igualmente es importante situar la denuncia en la conflictiva relación que él mantenía con el gobernador de reino, Manuel de Amat y Juniet, quien en la misma época había intentado, infructuosamente, desprestigiarlo ante la Corona. En ese contexto, este caso no va más allá de lo anecdótico. Sin embargo, da cuenta del estado de alerta que existía inclusive en los lugares más recónditos del imperio español.

La situación de aislamiento se fue atenuando gracias a las reformas borbónicas, las cuales al impulsar la apertura económica con otras potencias marítimas, principalmente Inglaterra y Estados Unidos –con quienes existían relaciones informales por medio del contrabando– abrieron una vía de ingreso de nuevos productos e ideas[7]. Paralelamente, gracias a la real cédula de 1778 que permitió el libre comercio entre Argentina, Chile y Perú, se generó una nueva vía de circulación formal, ya que igualmente siempre existió la conexión interna de facto, entre un punto marginal del imperio como lo era Santiago de Chile, y dos importantes capitales virreinales como lo eran Buenos Aires y Lima[8].

Un último canal de comunicación entre los habitantes de Chile y Europa lo constituyeron los viajes de criollos al extranjero, quienes, por motivos académicos, comerciales o militares, entraron en contacto con las ideas y nuevas prácticas de sociabilidad europeas.

De este modo, a comienzos del siglo XIX, el rincón más austral del mundo abría tímidamente sus puertas al extranjero. El puerto de Valparaíso se convirtió en la vía de ingreso a Chile, el cual durante las guerras de independencia vio circular, como nunca antes en la historia, gran cantidad de comerciantes y militares de todas nacionalidades. El cambio no sería inmediato, pero las rutas ya estaban abiertas.

LAS GUERRAS DE INDEPENDENCIA Y LAS SOCIEDADES SECRETAS

La ilustración española, sin quererlo, fue un vehículo de difusión de la masonería, proceso que se produjo como resultado no deseado de las condenas que divulgó por todo el imperio. Sin embargo, a diferencia del resto de Europa, no favoreció en ningún caso la implantación logias en las colonias. No es

7 Villalobos, *Historia de Chile*, 334.

8 Oviedo, *La masonería en Chile*, 32. Esta misma idea la encontramos en Martín Lazcano, *Las sociedades secretas, políticas y masónicas en Buenos Aires* (Buenos Aires: Pedro García Editor, 1927), Vol. I, 75.

hasta la caída de Fernando VII en 1808, que la masonería logra establecerse y constituirse en una posibilidad asociativa para las élites ilustradas del mundo hispánico.

Para el caso de Chile se ha especulado excesivamente sobre el establecimiento temprano de la masonería. Pese a existir algunos testimonios (bastante dudosos) que dan cuenta de su presencia[9], resulta errado hablar de una implantación en el periodo. A lo sumo existen casos aislados. De hecho, el único que conocemos con certeza es el de José Miguel Carrera, quien ingresó a la logia "St. John" nº1 de Nueva York en 1816[10], pero que luego de su iniciación jamás regresó a Chile.

Las guerras de independencia responden en mayor medida a la disolución del imperio español que a la construcción consciente de naciones. Son parte de un proceso de mayor escala, una manifestación más de las revoluciones atlánticas[11], donde la guerra permitió una gran circulación internacional de personas e ideas y la implantación de nuevas formas de sociabilidad, entre las cuales se encuentran las sociedades secretas.

En ese contexto, la Logia Lautaro que existió en Chile entre 1817 y 1820 es parte de un fenómeno asociativo que comenzó en el centro del imperio español con la ocupación napoleónica. Entre 1808 y 1814 hubo en España veinticuatro logias de franceses y españoles[12], dentro de las cuales, a pesar de

9 El testimonio del que disponemos fue narrado a Diego Barros Arana por el general Jerónimo Espejo, actor y testigo directo de la independencia. Los hermanos Amunátegui, ratifican el acontecimiento tras una entrevista personal con José Álvarez Condarco, secretario de José de San Martín y miembro de la segunda Logia Lautaro. Según el testimonio de este último, durante una misión de reconocimiento de los caminos del valle de Aconcagua, en la cordillera de los Andes, pasó a Chile como parlamentario de las Provincias Unidas del Río de la Plata para informarle al gobernador, Francisco Casimiro Marcó del Pont, de la independencia de las Provincias Unidas. Tras su llegada fue detenido y trasladado a la casa del coronel y comandante de dragones Antonio Morgado, mientras se decidía su suerte. Durante una cena con otros oficiales españoles, Morgado levantó la copa e hizo un brindis, en ese instante, Condarco realizó "una serie de signos de identificación masónica", los cuales le fueron correspondidos, identificándose de esa manera todos los oficiales ahí presentes como masones. Se trataba de un grupo de militares liberales adictos a la constitución de 1812. Posteriormente, Marcó del Pont decidió fusilar a Condarco; para ello convocó al consejo de guerra, formado en gran parte por los mismos militares masones. La resolución del consejo, contra las intenciones del gobernador, fue solamente la salida del territorio. Al respecto véase Miguel Luis Amunategui y Gregorio Víctor Amunategui, *La reconquista española* (Santiago: Imprenta Barcelona, 1912), 395. Véase también el libro de: Enrique De Gandia, *La independencia de América y las sociedades secretas* (Buenos Aires: Ed. Sudamérica Santa Fe, 1994), 80.

10 Felipe Santiago del Solar, "Jose Miguel Carrera: Redes masónicas durante las guerras de independencia en América del Sur", en *La masonería español represión y exilios*, coord. Ferrer Benimeli (Zaragoza: Gobierno de Aragón, Departamento de Educación, Cultura y Deporte, CEHME, 2010), Tomo . Vol. I, pp. 475- 495.

11 Para un estudio de la revoluciones atlánticas que incorporan al mundo hispanoamericano según sus propias particularidades, véase María Teresa Calderón y Clément Thibaud, *Las revoluciones en el mundo Atlántico* (Colombia: Ed. Taurus, 2006).

12 Se trata de catorce de logias de franceses, trece de españoles y una de latinoamericanos. Sobre los dos primeros casos véase Ferrer Benimeli, *Masonería española contemporánea* (Madrid: Siglo XXI de España Editores, 1980), Vol. I.

no existir una conexión clara[13], debemos situar a la logia de latinoamericanos Caballeros Racionales[14].

De esta agrupación surgió la Logia Lautaro Argentina, que en una primera etapa estuvo bajo el mando de Carlos de Alvear, para posteriormente, en 1816, pasar al mando de Juan Martín de Pueyrredón y de José de San Martín. Este último fue el responsable de la formación de una filial de la logia bonaerense en Mendoza y de otra en Santiago. Sin embargo, la relación entre las diferentes logias no fue armónica y al parecer funcionaron con cierta autonomía.

De este modo, la Logia Lautaro que existió en Chile[15], vendría a ser parte de un proceso de organización militar a escala regional cuyo objetivo último era el derrocamiento del virreinato del Perú.

Las guerras producidas en el proceso de disolución del imperio español, fueron una instancia de gran movilidad internacional. Los ejércitos libertadores de todo el continente contaron entre su oficialidad a veteranos de la Grande Armée napoleónica, a oficiales norteamericanos que servían como corsarios desde el fin de la guerra con Inglaterra, y oficiales británicos, en su mayoría liberales aventureros, que buscaban poner fin a los regímenes absolutistas. A pesar de ese contexto de intensos intercambios culturales, la masonería en Chile no logró establecerse, ya sea por la creación de facciones al interior de los ejércitos y la consiguiente división de las logias, por los conflictos que vinieron luego de las guerras de independencia o por la oleada conservadora que frenó los avances del liberalismo en los procesos fundacionales de las naciones en América del Sur.

A pesar de ello, debido a la movilidad militar al interior del continente producida por la circulación entre los ejércitos de José de San Martín y Simón

13 Enrique de Gandía publica un interesante documento de un agente británico (Mariano Castilla) originario de Buenos Aires, que si bien no puede considerarse como una prueba, a lo menos entrega un antecedente que merece profundizarse. Refiriéndose a los pasajeros del buque George Canning, donde viajaban los miembros de la logia Caballeros Racionales con destino a Buenos Aires, Castilla plantea "he sido informado por personas interesadas y que se encuentran ahora en Londres que esos pasajeros fueron enviados y proveídos de dinero por el gobierno francés, la negociación fue incitada por el edecán del mariscal Víctor, durante un tiempo prisionero en Cádiz, el cual fue liberado y enviado a Francia por secreta instigación de los antes mencionados caballeros". Para más detalle véase De Gandia, *La independencia de América*, 381-383.

14 Entre las fuentes más importantes existentes sobre la logia, las cartas interceptadas a Carlos de Alvear y las declaraciones de Servando Teresa de Mier ante el Tribunal de la Inquisición de México, no aparece ninguna referencia a Francisco de Miranda, ni que la logia haya sido fundada en Inglaterra. Al respecto véase: Julio Guillén, "Correo insurgente de Londres capturado por un corsario puertorriqueño, 1811", *Boletín de la Academia Chilena de la Historia 63* (1960): 125-155; Tomás Iriarte, Memorias. *La independencia y la anarquía* (Buenos Aires: Ediciones Argentinas "S.I.A", 1944), 7-13, 173-177 y 222-225; J. Hernández y Dávalos, *Colección de Documentos para la Historia de la Guerra de la Independencia de México* (México, 1882), Tomo 6, 617-621. Rogelio Aragón, "Contra el Estado: Masonería, Sociedades Patrióticas e Inquisición en la Nueva España entre la Revolución Francesa y la Revolución de Independencia", *REHMLAC+* (diciembre 2016-abril 2017): 14-36.

15 Existen múltiples listados de los miembros de la Logia Lautaro chilena, si nos atenemos a las fuentes, que por lo demás no son del todo categóricas en señalar quienes eran los miembros, hemos establecido que los chilenos que participaron de la logia fueron: Bernardo O'Higgins, Ramón Freire, Manuel Blanco Encalada, Luis de la Cruz, Miguel Zañartu, José Ignacio Zenteno, José Irizarri y Manuel Borgoño. Los demás miembros eran de las Provincias Unidas del Río de la Plata: José de San Martín, Tomás Guido, Hilarión de la Quintana, Matías Zapiola, Gregorio de las Heras, Rudecindo Alvarado. Al respecto véase Archivo de Don Bernardo O'Higgins, Santiago, Nascimiento, 1946; principalmente los tomos VI, VII, VIII, IX, XVIII y el primer apéndice.

Bolívar, surgieron algunas logias masónicas en la región que tuvieron una corta vida.

A partir de 1823, masones colombianos del departamento de Venezuela comenzaron los trámites para dotarse de un cuerpo masónico autónomo. Para ello, según Carnicelli, el Supremo Consejo Grado 33 de Nueva York le otorgó poderes al francés Miguel Cernau para expandir y regularizar las logias de la región[16]. A partir de entonces comenzaron a proliferar grados capitulares, muchos de ellos concedidos por "comunicación", lo que favoreció dentro de las élites militares de la Gran Colombia el fortalecimiento de la masonería escocesa. Así fue el caso de Antonio Valero de Bernabé, grado 32 quien llegó a Lima en 1825 y comenzó a fundar cuerpos capitulares, de donde destaca el capítulo Regeneración. Por esa misma época se encontraba en dicha ciudad Manuel Blanco Encalada, quien había sido miembro de la Logia Lautaro, y quien figura posteriormente como venerable maestro de la logia Filantropía Chilena en 1827, al mismo tiempo de ostentar el grado de 18 (rosacruz) del rito escocés antiguo y aceptado, otorgado por el capítulo instalado en Lima.

De este modo gracias al acta de instalación de la logia Filantropía sabemos con seguridad de su existencia. Sin embargo, ¿podemos hablar de masonería chilena? Resulta difícil. Como ya hemos mencionado la "nación" propiamente tal se encuentra en proceso de gestación. Si bien ya se ha definido –más o menos– un territorio y se está construyendo el Estado, aún no se organiza un sistema político estable, sino más bien se suceden gobiernos liberales, en un comienzo bajo los mandos de ex miembros de la Logia Lautaro, Ramón Freire (1823-1826) y Manuel Blanco Encalada (1826), los cuales terminaron posteriormente con una reacción conservadora que puso fin a este rico periodo de experimentación política.

Otro elemento a considerar es que de los quince miembros que figuran en el acta de instalación[17], solo cuatro eran originarios de Chile, por lo tanto –y a pesar de que el país donde se instaló la logia terminó siendo para todos ellos su patria–, el nacimiento de este taller es una manifestación del cosmopolitismo masónico, una forma de sociabilidad en la cual franceses, ingleses, argentinos y chilenos encontraron un medio para reunirse fraternalmente en un ambiente hostil.

Esta logia representa una síntesis de las nuevas prácticas de sociabilidad iniciadas durante las guerras de la independencia. Por una parte, posee un miembro de la Logia Lautaro, Manuel Blanco Encalada, al igual que un

16 Américo Carnicelli, *La Masonería en la independencia de América (1810-1830)* (Bogotá: Ed. Secretos de la Historia, 1970), Tomo II, 26-35.

17 Manuel Blanco Encalada (Argentina), Manuel José Gandarillas (Chile), Manuel Rengifo (Chile), Tomás Ovejero (España), Juan Francisco Zegers (Francia), Ventura Blanco Encalada (Argentina), Ángel Arguelles (Chile), Vicente Tur (¿?), Francisco Doursther (Holanda), Victorino Garrido (España), José Manuel Gómez de Silva (Argentina), Jorge Lyon (Inglaterra), Carlos Renard (Francia), José Domingo Otaegui (Chile), Mariano Álvarez (¿?). Véase René García, *El origen aparente de la Francmasonería en Chile y la respetable logia simbólica "Filantropía Chilena"* (Santiago: Imprenta Universitaria, 1949), 13.

miembro (posible) de la logia Caballeros Orientales, Manuel Gandarillas[18]. Por otra parte, varios de sus integrantes fueron veteranos de las guerras napoleónicas, lo que refuerza la hipótesis de que la guerra fue una de las instancias de sociabilización más importantes de la masonería entre los ejércitos hispanoamericanos.

COMERCIANTES, ARTESANOS Y MASONES. CHILE A MEDIADOS DEL SIGLO XIX

Veinte años tuvieron que pasar para que la masonería encontrara nuevamente una vía de ingreso a Chile. Luego que la guerra civil de 1829 pusiera a los conservadores en el poder, solo existen un par de referencias sin mayor relevancia[19].

Sin embargo, en la década de 1850, el régimen conservador comenzó su ocaso y junto con ello se inició un proceso de fundación de logias. La masonería entró en Chile en una década en que el movimiento liberal buscaba frenar definitivamente el autoritarismo de los gobiernos conservadores que desde 1830 detentaban el poder. La década comenzó y terminó con dos guerras civiles, en 1851 y 1859.

El periodo se caracterizó por un alto índice de asociacionismo. En una primera instancia, de la mano de los jóvenes liberales Santiago Arcos y Francisco Bilbao[20], surgieron iniciativas de movilización popular como la Sociedad de la Igualdad, que buscaron a través de la instrucción difundir las ideas de las luces y del primer socialismo llamado "utópico". Paralelamente, surgieron "clubes" políticos que paulatinamente permitirían la formación del Partido Radical.

Tal como ha planteado el historiador Cristian Gazmuri, la década de 1850 en Chile estuvo directamente vinculada con los sucesos acecidos en

18 Si bien no figura en las nóminas que entrega Tomas de Iriarte, es muy probable que haya sido miembro de dicha sociedad secreta al igual que José Miguel Carrera, ya que estos fueron de gran importancia en la creación del periódico y panfletos que se publicaban en contra del gobierno dictatorial de las Provincias Unidas del Río de la Plata, donde se hace un llamado a los masones a abandonar la Logia Lautaro o "Gran Logia" como la llaman, debido a los crímenes que esta ha cometido. Al respecto véase Iriarte, *Memorias. La independencia y la anarquía*, 7-13, 173-177 y 222-225; y Guillermo Feliu Cruz, *La imprenta federal de William P. Griswold y John Sharpe del general José Miguel Carrera 1818-1820* (Santiago: Editorial Universitaria, 1965).

19 Existen dos referencias a la masonería: la primera de 1828, cuando los diputados Pradel y Magallanes hacen indicaciones a la cámara para dictar una ley contra las sociedades secretas. La segunda referencia aparece en una carta del ministro Diego Portales a su confidente Garfias de 1834 (es la última referencia conocida). Probablemente se refiera a algunos miembros de la logia Filantropía que trabajaron durante su gobierno. Al respecto señala: "Se trata de reunir y establecer nuevamente las logias Masónicas con el objeto de hacerlas servir a negocios políticos y de elecciones: a mí me asusta este paso, porque las experiencias nos han demostrado los males que han causado estas reuniones, cuando apartándose de su instituto, se han aplicado a los negocios públicos, y el pobre Chile, que se había visto libre de esta plaga, vendría a ser, a pesar de su carácter pacífico, víctima de maquinaciones misteriosas". Citado por Fernando Pinto, *La masonería y su influencia en Chile* (Santiago: Editorial Universitaria, 1995), 159.

20 Iniciado en la logia Unión del Plata Nº 1 de Buenos Aires, el 28 de septiembre de 1857. En Del Solar, *Las logias de Ultramar. En torno a los orígenes de la Francmasonería en Chile 1850-1862* (Santiago: Editorial Occidente, 2012),6.

Francia en 1848 que pusieron fin al antiguo régimen[21]. A partir de ese entonces, se comenzó a gestar una cultura política liberal que se fue radicalizando paulatinamente a favor de reformas laicas que encontraron una excelente acogida en la naciente masonería, que por lo demás, tuvo entre sus miembros más destacados a liberales y radicales.

La característica de la primera masonería que se implantó en Chile fue la de ser una forma de sociabilidad ligada, en su mayoría, a comerciantes y artesanos extranjeros de origen europeo no hispano, y a norteamericanos. Este último factor explica su proliferación en las ciudades porteñas, centros del comercio nacional e internacional del Pacífico. Se caracterizaron en un comienzo por ser una hermandad laica, lo que implicaba deberes de ayuda mutua y solidaridad, personal, social, política, laboral y económica entre sus miembros. Las logias fueron igualmente un refugio fraternal para extranjeros de confesiones protestantes, los cuales debían soportar las persecuciones de la Iglesia católica, que los discriminaba al no permitirles contraer matrimonio, ni ser sepultados según sus propias convicciones religiosas[22].

De este modo, en 1850 un grupo de franceses residentes en la ciudad de Valparaíso, principal puerto de Chile en la época, solicitaron al Gran Oriente de Francia carta constitutiva para regularizar sus trabajos[23]. Siete maestros masones reunidos por iniciativa de Jean Baptiste Dubreil, antiguo miembro de la logia L'étoile de la Gironda del oriente de Burdeos, Francia, fundaron la logia L'étoile du Pacifique.

En una situación análoga, un grupo de masones norteamericanos y europeos dieron vida a la logia Bethesda, bajo los auspicios de la Gran Logia de Massachusetts[24]. Por último, debido a que estas logias trabajaron en francés e inglés respectivamente, se formó una tercera logia en 1853, por iniciativa del masón Manuel de Lima, bautizada con el nombre de Unión Fraternal, la que contó con la participación de un importante número de chilenos y argentinos, estos últimos exiliados por el régimen de Rosas.

De este modo, la masonería ingresó a Chile desde un puerto que para la época tuvo, guardando las proporciones, características de una ciudad europea. En Valparaíso hubo la mayor concentración de extranjeros, principalmente comerciantes, lo que le brindó un carácter mucho más cosmopolita que a la capital, Santiago, sede de la oligarquía criolla tradicionalista muy vinculada aún al catolicismo.

21 Cristián Gazmuri, *El "48" chileno. Igualitarios, reformistas, radicales, masones y bomberos* (Santiago: Editorial Universitaria, 1998), 157.

22 Gazmuri, *El "48" chileno*, 171.

23 La documentación relativa a las primeras logias regulares en Chile se encuentra en la Biblioteca Nacional de Francia, en la sección de manuscritos occidentales, en el fondo "Maçonnique", en la ubicación FM2 844 y FM2 845.

24 Según García Valenzuela, la logia data de 1854, véase René García Valenzuela, *Introducción a la historia de la Francmasonería en Chile* (Santiago: Ediciones de la Gran Logia de Chile, 1992). Gazmuri aporta el dato que la logia en 1852 había solicitado carta patente a la Gran Logia de California sin buenos resultados. Véase Gazmuri, *El "48" chileno*, 162.

De este conjunto de logias surgió en el sur de Chile, gracias a la gran movilidad de los comerciantes entre los puertos de Valparaíso y Talcahuano, una logia en la ciudad de Concepción. La logia Estrella del Sur fue fundada en 1856 por Enrique Pastor, comerciante de nacionalidad española, quien había sido miembro de la logia Unión Fraternal. El nuevo taller quedó afiliado al Gran Oriente Nacional del Perú y en un comienzo estuvo conformado por una mayoría de masones extranjeros[25].

La misma movilidad comercial que permitió expandir este tipo de sociabilidad a las provincias, no permitió la estabilidad de sus cuadros, debido a que muchos de sus miembros, sobretodo maestros, debieron viajar constantemente por largos periodos de tiempo, cuando no, cambiar de domicilio. En ese contexto, la corta vida de la logia se caracterizó por un constante proceso de reclutamiento y una rápida carrera de ascenso masónico, característica esta última que se mantuvo durante todo el siglo XIX en Chile.

En el país, el proceso de organización de logias continuó en aumento. En la ciudad de Copiapó, en el extremo norte, se fundó una logia en 1862, que se bautizó como Orden y Libertad. Esta ciudad, al igual que Concepción, era un importante núcleo de movilización social y se convirtió muy pronto en el epicentro del radicalísimo. En Valparaíso por su parte, además de las tres logias existentes surgió una cuarta bajo el nombre de Progreso cuyo primer venerable maestro fue Blas Cuevas, miembro de la logia Unión Fraternal. De este modo para 1862 ya existían en Chile seis logias creando una red intercomunicada entre el centro, norte y sur del país.

LA CREACIÓN DE LA GRAN LOGIA DE CHILE

La masonología chilena tiende a definir como determinante de la formación de la gran logia, el hecho de que el emperador Napoleón III haya intervenido en la designación del gran maestro del Gran Oriente de Francia en la persona del mariscal Magnan, el 11 de enero de 1862. Tal como plantea Gazmuri, este hecho más que desencadenar la ruptura, sirvió de excusa para crear una entidad nacional y autónoma[26].

De este modo, la logia Unión Fraternal buscó agrupar a todos los talleres existentes en el territorio. Sin embargo, las logias de Valparaíso L'etoile du Pacifique y Bethesda se negaron a formar parte de la gran logia. Algo similar sucedió con el capítulo rosacruz del grado 18 y con el consistorio de caballeros

25 Los miembros fundadores fueron Pedro Cancini, italiano, miembro de la logia Bethesda, Daniel Ulriksen, danés, igualmente miembro de la logia Bethesda, Isaac Nathan, británico iniciado en la logia Jeham, de Sacramento, California; Guillermo Lawrence, británico, iniciado en la logia L'etoile du Pacifique; Eduard William Burton, norteamericano, iniciado en la logia Washington y Pablo Ferreti, italiano iniciado en la logia San Juan de Marsella. Véase Manuel Romo, *Concepción y sus logias* (Inédito), 232-233.

26 Gazmuri, *El "48" chileno*, 164.

kadosh del grado 30 que dependían de dichas logia[27].

Las tres logias "separatistas", ante la imposibilidad de reunirse en su totalidad, acordaron que cada una presentara una delegación de tres hermanos y con ello dieron vida a la Gran Logia de Chile[28], cuyo primer gran maestro fue Juan de Dios Arlegui. La logia Aurora de Chile por su parte, pasó a llamarse Fraternidad, debido a su ruptura con el Gran Oriente de Francia, y obtuvo el número 2, ya que el número 1 lo ostentaba la logia Unión Fraternal. Paralelamente con miembros de esta logia, surgió en Valparaíso otra con el nombre de Aurora[29].

De este modo la masonería chilena comenzó a dar sus primeros pasos de autonomía. Sin embargo, su separación del Gran Oriente de Francia no se recibió con especial fraternidad. Antide Martin, venerable maestro de la logia madre de la masonería chilena, L'etoile du Pacifique, envió una carta al Gran Oriente de Francia explicando el reciente cisma en la masonería. Sus principales argumentos guardan relación con que la logia Unión Fraternal se autoproclamó gran logia en un acto completamente fuera de la legalidad masónica, ya que debió haber solicitado carta patente a algún poder superior, y lo hizo "sin otra autoridad que su propia voluntad"[30]. Al mismo tiempo, legalizó por su cuenta a la otra logia de Valparaíso y a las logias de Copiapó y Concepción y, peor aún, estaban realizando iniciaciones en un acto completamente fuera de la legalidad masónica, independientemente del rito o de la obediencia.

El Gran Oriente de Francia se pronunció al respecto el 2 de diciembre de 1862 en una carta impresa enviada a la logia L'etoile du Pacifique en los siguientes términos:

> Le agradecemos y felicitamos al mismo tiempo por las comunicaciones que nos ha enviado; estas son para nosotros una prueba más de la excelencia de vuestros sentimientos y de todo vuestro respeto por la sana doctrina de la orden.
> La conducta de las antiguas logias Unión Fraternal y Aurora de Chile es antimasónica; no tiene precedentes en los anales de la masonería; nadie la puede justificar ni atenuar su gravedad. Nosotros podemos comprender su deseo de ver en el país donde ellas se han establecido, gracias al Gran Oriente de Francia, a un poder masónico centralizado; pero no podemos comprender que, para fundar ese poder, ellas olviden su fe y sus juramentos, y que ellas hagan del perjurio y de la revuelta, las primeras bases del monumento que desean elevar… tristes fundamentos de una institución de amor y de paz que tiene por misión principal de predicar a los hombres el respeto a la ley, la santidad de los compromisos y la fraternidad universal![31]

---

27 Romo, *Concepción*, 289.

28 Günter Böhm, *Manuel de Lima, fundador de la masonería chilena* (Santiago: Universidad de Chile, 1979). Información que aparece al reverso de una carta enviada por Antide Martin, venerable maestro de la logia L'etoile du Pacifique, al Gran Oriente de Francia informando sobre la "irregular" creación de la Gran Logia de Chile.

29 García, *El origen aparente de la Francmasonería en Chile*, 152.

30 BNF, FM2 844, "Carta de Antide Martin al Gran Oriente de Francia", 18 de agosto de 1862, f. 2.

31 BNF, FM2 844, "Carta del Gran Oriente de Francia a la Logia L'etoile du Pacifique", 2 de diciembre de 1862, f. 1.

Por los antecedentes examinados el Gran Oriente de Francia decidió:

> -.El Consejo declaró demolidas las logias Unión fraternal del O\ de Valparaíso y Aurora de Chile al O\ de concepción.
> -.Sus títulos serán derogados, y sus nombres borrados del libro de oro del Gran Oriente de Francia.
> -.Los talleres de la correspondencia son en consecuencia invitados a cesar toda relación con dichas logias.
> -.La presente circular sea insertada en el boletín oficial para ser llevada al conocimiento de todos los talleres y de todos los masones[32] .

Tanto las cartas de Antide Martin como la respuesta del Gran Oriente de Francia se difundieron por todo el orbe con el fin de desprestigiar a la nueva potencia masónica. Sin embargo, ese mismo año la Gran Logia de Chile se dotó de una constitución, lo que consolidó su funcionamiento. De este modo, surgieron nuevos talleres por todo el territorio a partir de los cuatro existentes. En 1864, se fundó la primera logia en Santiago, capital de Chile, bajo el nombre de Orden y Justicia, dando inicio a un proceso continuo de fundación de logias, que se desarrolló con mayor o menor intensidad dependiendo de los contextos políticos durante todo el siglo XIX.

De este modo, mientras el arzobispo Valdivieso vaticinaba el fin del mundo, en Chile, su rincón más austral, comenzaron a florecer logias por todo el territorio.

Como hemos visto, la apertura del territorio permitió el ingreso de nuevas formas de sociabilidad. En un comienzo fueron de carácter militar, organizadas como sociedades secretas, que pronto dieron luz a una logia masónica. Posteriormente, reacción conservadora, que en 1830 volvió una vez más hermético el territorio. Sin embargo, las fisuras que quedaron permitieron que a mediados de siglo la masonería volviera a irrumpir en Chile.

El segundo proceso de implantación, organizado como una forma de sociabilidad de comerciantes, mayoritariamente extranjeros, favoreció que la masonería entrara en sintonía con los proyectos liberales que por aquella época florecieron. La tolerancia religiosa practicada por las logias combinó perfectamente con las reformas seculares que sectores liberales y radicales intentaron porfiadamente llevar a cabo durante toda la segunda mitad del siglo XIX. Las rutas comerciales, que conectaban el país desde Valparaíso hacia el norte y el sur, permitieron que la masonería se difundiera por el territorio, expandiéndose y multiplicándose, pero, sobre todo, generando una red interconectada de hermanos masones que favoreció su organización nacional.

El proceso de fundación de logias fue discontinuo. Hacia el año 1900 se cuentan alrededor de treinta logias dependientes de la Gran Logia de Chile. Sin embargo, de estas, catorce se organizaron en la década de 1890.

32 BNF, FM2 844, "Carta del Gran Oriente de Francia", f. 2.

Vale decir que los cuadros que conformaron la masonería chilena durante sus primeros treinta años de vida, cambiaron hacia fines de siglo. Una masonería de comerciantes y extranjeros se convirtió, a comienzos del siglo XX, en una masonería mesocrática con una marcada identificación con el Partido Radical.

Lo cierto es que para comprender la masonería chilena –y probablemente la masonería latinoamericana también– es necesario analizarla desde sus particularidades y no necesariamente a través de sus semejanzas o diferencias con sus homólogas europeas. La Gran Logia de Chile, surgió producto de una rebelión en una época de revueltas continuas. Poca importancia le prestó al hecho de su irregularidad. Igualmente su participación en política fue otra de sus constantes, al igual que su carácter altamente secular. En cierto sentido, la impronta francesa marcó ciertas pautas de comportamiento con las cuales fue construyendo una fisionomía particular que la caracteriza hasta el día de hoy.

MASONERÍA Y SOCIEDAD CIVIL EN ESTADOS UNIDOS[1]

Guillermo de los Reyes Heredia
Universidad de Houston

¿Son las organizaciones voluntarias un ingrediente esencial para la democratización? Y si lo son, ¿se incluye en este grupo el gran número de organizaciones voluntarias que parecen ser autoritarias en sus asuntos internos? ¿Contribuyen a la cultura democrática los grupos cuyas metas y cuya estructura interna están poco relacionadas con el crecimiento de la democracia? Discutir estas preguntas es una contribución al creciente volumen de literatura sobre la sociedad civil, el voluntariado y la democracia. Otros dos temas que se discuten son la interacción y el uso académico de las aproximaciones teóricas de cultura popular y política al estudiar la influencia que las sociedades secretas y ritualistas, en particular los masones, ejercen en el Estado y los discursos políticos. Esto habla de encontrar un modus vivendi en la búsqueda de las condiciones que fomentan la democracia[2]. Sostengo que los archivos un tanto oscuros de la masonería y de organizaciones ritualistas similares pueden ilustrarnos notablemente sobre las formas en que los movimientos voluntarios han contribuido al proceso de democratización.

La masonería, para bien o para mal, es parte de la cultura política y popular de muchos lugares. En realidad, puede que la masonería fuera parte de la primera controversia entre Estados Unidos y México, del primer problema historiográfico en la historia de la república mexicana. Se trata de la disputa sobre el papel que desempeñaba el primer ministro estadounidense en México, Joel Poinsett, en los comienzos de la república[3]. Mientras la mayoría de los historiadores mexicanos son conscientes del papel que desempeñan en la historia mexicana del siglo XIX los masones del rito escocés y del rito de York, pocos pueden explicar qué hacían en las logias los masones escoceses y yorkinos, o por qué dos grupos masones se convirtieron en actores importantes en la fundación del Estado actual mexicano[4].

1 Este trabajo es una versión revisada y corregida del artículo publicado en la *REHMLAC. Hors série nº1. Special Issue UCLA - Grand Lodge of California* (octubre 2013): 190-212.

2 Gabriel A. Almond y Sydney Verba eds., *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations* (Princeton: Princeton University Press, 1963), 498.

3 J. Fred Rippy, Joel R. Poinsett, *Versatile American* (Durham: Duke University Press, 1935), 171. Guillermo de los Reyes Heredia, *Herencias secretas: Masonería, política y sociedad en México* (Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009).

4 Para un excelente análisis del rito escocés y la formación y el desarrollo de los ideales republicanos en México, ver María Eugenia Vázquez Semadeni, *La formación de una cultura política republicana. El debate público sobre la Masonería, México 1821-1830* (México D.F.: UNAM-El Colegio de Michoacán, 2009). La autora arguye que los yorkinos se adueñaron de los rituales republicanos y crearon una imagen de sus rivales políticos, los masones del rito escocés, como monarquistas. Ver también, Vázquez Semadeni, "La masonería en México, entre las sociedades secretas y patrióticas, 1813-1830", *REHMLAC 2,* (diciembre 2010-abril 2011): 18-33.

ORGANIZACIONES INTERMEDIAS Y CONFIANZA

El libro de Francis Fukuyama *Trust* ha influenciado mi elección del tema, no porque sea un trabajo inmortal, sino porque el autor aparentemente tiene la habilidad de percibir cuál ha sido el asunto en la última década. Contribuyendo al aumento internacional del interés en las organizaciones voluntarias, propuso una tesis nueva, o renovada, sobre la manera en que las "instituciones intermedias" sostienen la democracia[5]. Su trabajo es indicativo de la creciente apreciación de las asociaciones privadas, las cuales Alexis de Tocqueville consideraba muy importantes para la democracia.

El asociacionismo y el voluntariado se han convertido en frases muy utilizadas. Además, el interés de los académicos en las organizaciones no gubernamentales parece que tiende a aumentar, atrayendo en particular la atención de los politólogos, como una consecuencia del fin de la Guerra Fría:

> El renovado interés en la sociedad civil surgió primero en el este Europa después de la caída del comunismo. Líderes como Vaclav Havel querían ir más allá y establecer nuevos gobiernos y crear una cultura que pudiera mantener el liberalismo político y cultural. Buscaron ayuda para los grupos privados que estaban más allá del alcance del Estado –asociaciones de ciudadanos, iglesias, oficinas nacionales de derechos humanos, clubes de jazz– que habían nutrido la vida disidente. Alrededor de esa época, las triunfantes democracias occidentales se vieron enfrentadas a economías inestables, a un tejido social deshilachado y la pérdida de una visión nacional hacia el futuro. Aquí también los expertos y los hombres de Estado estuvieron de acuerdo en que la revitalización de la sociedad civil vencería nuestro malestar6.

La solicitud de que nos centremos en los componentes del proceso gubernamental informal ha revivido la cultura política como herramienta para entender el Estado. Un enfoque desde la cultura política es generoso y amplio, además reemplaza las discusiones más ideológicas que caracterizaron a la academia durante la era de la cortina de hierro. Sin tener en cuenta las quejas de que Fukuyama no haya dicho nada nuevo, la agenda de la ciencia política se verá fortalecida a partir de la tesis que él se encarga de promover[7]. Definitivamente, se puede afirmar que la democracia y las asociaciones voluntarias están conectadas.

5 Francis Fukuyama, *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity* (Nueva York: The Free Press, 1995).

6 Traducción propia. Fareed Zakaria, "Bigger Than the Family, Smaller Than the State; Are voluntary groups, what make countries work?", *New York Times Book Review*, 13 de agosto de 1995, 1.

7 Para estudios culturales concebidos desde una postura defensiva, después de algunos años de dominio de elección racional en la academia, véase, Donald P. Green y Ian Shapiro, *Pathologies of Rational Choice Theory: A Critique of Applications in Political Science* (New Haven: Yale University Press, 1994).

CREADORES DE MITOS MASÓNICOS

Este testimonio del deber indica que se puede abogar firmemente por el voluntariado como parte del imaginario estadounidense y como parcialmente responsable de la democracia en Estados Unidos. Sin embargo, al probar una proposición no se pretende examinar los ejemplos más atractivos, sino estudiar aquellos que desafían la hipótesis. Si las organizaciones voluntarias ayudan a la democracia, entonces ¿qué pasa con los grupos como los masones? Los masones son el arquetipo de un gran número de fraternidades americanas que tienen extrañas iniciaciones, disfraces exóticos y peculiares ceremonias como los Moose, Eagles, Owls, Elks, Odd Fellows, Red Men, Pythians, etcétera.

Las páginas siguientes están centradas en las organizaciones voluntarias en Estados Unidos, en especial en los masones, una sociedad cabalística que ha atraído el interés de compositores como Mozart (por ejemplo, en *La flauta mágica),* escritores como Kipling (véase *El hombre que quiso ser rey*[8]) y políticos (como los casos de Washington y Juárez). El objetivo es ver si estas ONGs actualmente contribuyen al fomento de la democracia. Y debe tenerse presente que esta es una prueba válida, porque no son sociedades oscuras sino populares que han capturado la lealtad de miles de ciudadanos de Estados Unidos.

Otra cuestión que planteo es que los mitos tienen poder y los mitos populares influyen en la política, tengan o no algún tipo de fundamento. La gente no solo acepta la mitología política, sino que la espera. La percepción del público general de que los masones son poderosos les ha dado aun más poder. Al haber cultivado el mito de sus contribuciones a la democracia, han logrado que la opinión popular sea que los fundadores americanos y los patriotas fueron masones y que los símbolos de una república temprana fueron masónicos (un fenómeno, cabe añadir, que debería señalarse también en la percepción del establecimiento del Estado mexicano moderno). Las organizaciones que son parte de la cultura popular de Estados Unidos y que se han extendido hacia México, como el Club de Rotarios y el Club de Leones, y de una forma menos inocente los Caballeros de Colón (grupo católico ritualista) y los masones, caen en la categoría de organizaciones no gubernamentales u ONGs. En mi opinión, los efectos positivos de estos grupos se han minimizado en exceso. Fukuyama hace el símil de estos grupos con vegetales nutritivos que son beneficiosos sin importar la variedad o la cantidad. Según este concepto ingenuo, si uno quiere ayudar a la democratización, un ingrediente importante serían más ONGs.

Este ensayo surge en parte del interés en promover la democratización en la era de la post-guerra civil, que nos ha llevado a la búsqueda de los ingredientes indicados para producir democracia, intentos que difieren de aquellos en anteriores periodos de post-guerra. Ahora hay un enfoque mucho más sistemático hacia la investigación de lo que se necesita para producir

8 Yván Pozuelo Andrés, “Kipling y su sorprendente primera novela”, *REHMLAC 5*, no. 2 (diciembre 2013-abril 2014): 142-160.

sociedades democráticas, como ejemplifican ciertas publicaciones como *The Journal of Democracy* y las actividades de la *National Endowment for Democracy,* financiada por el gobierno estadounidense. Integrar las habilidades académicas en la resolución del problema de cómo promover la democracia es un ejemplo de la manera en que la torre de marfil en que vive la academia puede ser de gran beneficio.

Durante los años inmediatamente posteriores a la primera guerra mundial, cuando la democracia se impuso como parte del acuerdo de paz en Europa y nuevos países fueron creados de los colapsados imperios austro-húngaro, otomano, alemán y ruso, las características más importantes de la democratización incluyeron la obtención de poder de legislaturas elegidas y la extensión del electorado. Sin embargo, esto resultó insuficiente cuando los movimientos antidemocráticos y los movimientos extremistas, incluyendo el fascismo y el comunismo, desafiaron a los nuevos gobiernos. Algunos países sucumbieron y otros resistieron en diferente medida[9].

Hoy otra vez, los límites de los países anteriormente cerrados se han abierto y las iniciativas políticas independientes están tomando lugar en casi todos los países de un mundo más definido.

SOBRE LA CULTURA POPULAR

Parte de mi investigación refleja el hecho de que el mundo de la post-guerra fría está siendo testigo de una renovación importante del interés en lo que se llama cultura política. Samuel Huntington ha atraído mucho la atención al insistir en que las cuestiones culturales están provocando uno de los debates más importantes en ciencias políticas. Se pregunta cuál es la importancia de las condiciones para establecer y asegurar la democracia. Algunos, sugiere el autor, creen que los líderes políticos de alguna manera pueden "hacerlo solos" y no necesitan depender de factores culturales o, en este caso, factores económicos. Huntington rechaza esa propuesta y observa que los valores occidentales y el éxito económico ayudan a causar una gran ola de democratización.

La contribución del bienestar económico a la democratización es evidente. Hoy en día, con algunas excepciones como Singapur, la mayoría de los países no productores de petróleo de renta alta o media-alta son democráticos. "De manera similar todos los países occidentales o considerablemente influidos por occidente, a excepción de Cuba y quizás uno o dos más, se han vuelto democráticos. Los países que no se han democratizado son aquellos en que las condiciones que favorecen la democratización son débiles"[10].

---

9 Kryzysztof Ostrowski y Henry Teune, "Patterns of Democratic Leadership: Country Comparisons", en *Democracy and Local Governance: Ten Empirical Studies,* ed. Betty Jacob (Honolulu: Matsunaga Institute for Peace, University of Hawaii, 1993), 7.

10 Traducción propia. Samuel Huntington, "Democracy for the Long Haul", *Journal of Democracy 7.2*, no. 3-13 (1996): 4.

Hay, sin embargo, un aspecto inquietante para la reforma económica y la democratización que incluso el defensor más acérrimo de la libre empresa puede apreciar: por lo general el dolor es tanto, que a menos que los resultados se vean pronto, el péndulo de opinión pública puede retroceder de nuevo y la gente puede estar tentada de preferir una economía gestionada por el Estado. El resultado podría ser que se aguantara todo el descontento sin obtener ningún resultado. Así pues, el camino evidentemente no es fácil, pero hay algunos indicios de que el marco institucional puede afectar el impacto que tienen las crisis económicas en la transición a la democracia.

La opinión de que hay requisitos económicos para la democracia sugiere que para la democracia se requiere riqueza, una población educada y, más concretamente, una clase media que se de el lujo de elegir tener un gobierno democrático. Pero, como señala Henry Teune, ese no es el único requisito, y "la alternativa democrática requiere moderación, confianza, tolerancia y la voluntad de llegar a un acuerdo y, de hecho, perder en los conflictos políticos". Sus instituciones y prácticas deben estar socialmente ancladas en los valores de la democracia, tanto en la gente como en las autoridades.

El estudio de las organizaciones voluntarias en México y Estados Unidos cobra importancia desde la percepción renovada de que los grupos voluntarios pueden ayudar a crear los valores, la confianza y la tolerancia que Teune menciona, y de que hay una conexión entre esos grupos y la democratización, aunque todavía mal entendida. Pero con todo respeto, eso deja sin resolver qué organizaciones ayudan a la democracia[11]. Obviamente, hay organizaciones voluntarias de todo tipo. En el caso de los grupos religiosos, las contribuciones del protestantismo y el catolicismo romano a los sistemas políticos se han discutido durante mucho tiempo[12]. En el caso de otras asociaciones, incluidos los movimientos que aquí se tratan, como los francmasones, se les ha prestado mucha menos atención.

Si ahora, finalmente, se presta más atención al tema de las organizaciones voluntarias, en parte refleja no solo el fin de la Unión Soviética sino las fortunas de la cultura política como disciplina. De hecho, ambos desarrollos están relacionados. Como se ha mencionado, varios libros recientes publicados en Estados Unidos indican que hay un resurgimiento del estudio de la cultura política en la academia estadounidense. Es atención renovada a un tema que ha tenido una historia considerable. Cultura política no es una nueva frase académica. Larry Diamond, en el ensayo que concluye ***Political Culture and Democracy in Developing Countries***, escribe:

11 Teune, "Democratic Requisites for Growth and Peace", *Democracy and Local Governance*, 243.

12 El profesor Seymour Martin Lipset escribe que "La tradición religiosa ha sido un factor diferenciador mayor en las transformaciones hacia la democracia". Señala que los académicos, desde la época de Tocqueville hasta la década de 1970, han observado que entre los países europeos y los países descendientes de ultramar, los regímenes democráticos han surgido más de los países protestantes que de los países católicos. Seymour Martin Lipset, "The Social Requisites of Democracy Revised", *American Sociological Review 59,* no. 1 (1994): 5.

> La pregunta más elemental que uno puede hacer sobre la cultura política es: ¿de dónde viene la cultura política? En gran medida, la cultura política es un legado del pasado histórico, y los elementos de la cultura política pueden rastrearse bien en el tiempo... pero es una falacia concebir la cultura política como un conjunto de valores y orientaciones inmutables que se remontan a la formación de la comunidad (o de los mitos sobre ella) muchos siglos atrás[13].

Entre 1950 y principios de la década de 1970, la cultura política como concepto gozó de popularidad considerable entre politólogos. Hitos de esta época incluyen la merecidamente famosa *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations* (1963) de Gabriel A. Almond y Sidney Verba, *Becoming Modern: Individual Change in Six Developing Nations* (1974) de Alex Inkeles y David Smith y, por supuesto, *Political Man: The Social Bases of Politics* (1959, 1981) de Seymour Martin Lipset. Este periodo exitoso para la escuela de la cultura política fue seguido por un tiempo de prueba en el que el área académica convencional de las ciencias políticas fue desafiada no solo por los extremistas de elección racional, particularmente en Estados Unidos, sino por académicos radicales, especialmente en México y Latinoamérica, que combinaban el marxismo con pronunciamientos sobre el holismo y el utopismo y apoyaban las denominadas teorías de la dependencia que se habían vuelto importantes al sur del Río Bravo. De este modo, los estudios de cultura política que habían quedado claramente establecidos como parte de la principal corriente académica durante muchos años, últimamente han estado en jaque.

En cualquier caso, el enfoque cultural que Seymour Martin Lipset y sus colegas utilizan no es nuevo, y ellos no dirían que lo es. En 1965, Sidney Verba dijo que "El estudio de la cultura política no es nuevo... Seguramente las obras de Montesquieu, Tocqueville y Bagehot representan contribuciones al estudio de la cultura política, y uno se encuentra esta preocupación por este tipo de problemas por lo menos desde los griegos". En 1975, Walter Rosebaum pudo afirmar que el momento, con retraso, de la cultura política realmente había llegado:

> Mucho antes de que los académicos modernos acuñaran el término "cultura política" mucho de lo que actualmente comprende fue estudiado con nombres como ideología política, carácter nacional, y psicología política; aun así, en las últimas décadas los analistas políticos han abordado el tema con un mayor sentido de urgencia y una inversión de tiempo y recursos mayor que nunca, por lo que el estudio ha alcanzado una intensidad sin precedentes[14].

Dados los problemas políticos globales, no es sorprendente la mayor

13 Traducción propia: Larry Diamond, *Political Culture and Democracy in Developing Countries* (Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1993), 412.

14 Traducción propia: Renato Rosaldo, "Whose Cultural Studies?", *American Anthropologist 96,* no. 3 (1994): 525.

atención que están recibiendo los estudios culturales: "No hay escasez de datos que documenten el papel preponderante de la cultura política y del cambio de cultura en el fracaso y la ruptura de la democracia"[15]. Más análisis cultural puede modificar o transformar gradualmente la comprensión de los valores políticos, creencias y actitudes predominantes que conforman el destino de las naciones. Puede contribuir a desarrollar una mejor comprensión del cambio social y económico, la movilización social y civil, la práctica institucional, la experiencia histórica y la democracia. Como explicaré posteriormente, creo no se ha prestado atención a la relación simbiótica entre cultura política y cultura popular y he intentado utilizar ambos conceptos en relación con los masones, en lugar de subsumir cultura popular a cultura política –como parece ocurrir algunas veces–.

Uno de los problemas al tratar de limitar una investigación a un cierto número de páginas es que una gran cantidad de evidencia tiene que resumirse en lugar de presentarla toda. Me gustaría disponer de más espacio para incluir más ejemplos de afirmaciones masónicas para promover la democracia. Los que visiten Washington deben observar con detenimiento el enorme monumento masónico de George Washington en Alejandría como un ejemplo. Los que visiten Gettysburg deben ver el parque estatuario de Friend-to-Friend y los que visiten Valley Forge deben contemplar el Memorial Arch recientemente restaurado por los masones. No falta evidencia visual de que los masones dicen ser promotores de la democracia estadounidense e incluso responsables de su nacimiento.

Deberían estar satisfechos de que se haya escrito tanto, y no solo recientemente, sobre las sociedades voluntarias como promotoras y defensoras de la democracia. En la respetada revista académica *Foreign Affairs,* Lester Salamon ha criticado "el mito de la inmaculada concepción", es decir, la idea de que este sea un fenómeno nuevo:

> Aunque en los últimos años se ha observado un aumento drástico en la actividad voluntaria organizada, esta actividad tiene profundas raíces históricas en prácticamente todos los rincones del mundo [...] Por eso hay que esforzarse en reconocer las peculiares raíces históricas del sector sin fines de lucro […] el resultante aumento de interés en organizaciones sin fines de lucro ha abierto las puertas a grandes reservorios de energía y talento humanos, aunque al mismo tiempo haya creado peligro de estancamiento y disputas. Si bien no que está nada claro lo que debe hacerse para mantener estas puertas abiertas, un primer paso crucial es una mejor comprensión del dramático proceso en marcha y de los nuevos inmensos desafíos que representa[16].

15 Diamond, *Political Culture and Democracy*, 28-29.

16 Traducción propia. Lester L. Salamon, "The Rise of Nonprofit Sector", *Foreign Affairs 73*, no. 74 (1994): 28.

ONGS NO TAN DEMOCRÁTICAS

Quizás las asociaciones voluntarias son efectivamente un pilar de la democracia, pero es difícil reconocer sin una discusión profunda la contribución de grupos como los Caballeros de Colón y los masones como partícipes en la creación de la sociedad abierta. Sus actividades políticas y sus amargas rivalidades no parecen ir de la mano con la proposición de que ellos apoyan sin reservas una zona intermedia armonizadora, entre la familia y el Estado, que promueve la estabilidad de la democracia. Las ciencias políticas y los estudios internacionales nunca han prestado la atención que merece a la historia de esas organizaciones ritualistas y secretas. Estados Unidos ha sido un gran inventor de asociaciones secretas como estas, y una gran influencia en las fortunas internacionales de aquellas como la francmasonería o los Caballeros de Colón.

El secretismo y el ritual –dos características de estas asociaciones– hacen cuestionar el supuesto de que son afines a la democracia y la apoyan. Estas características deberían ser objeto de investigación, pues ello permitiría a los académicos y estudiantes comprender mejor los problemas de afirmar que el voluntariado per se contribuye a la democratización. A menudo la popularidad de estas asociaciones dependía de un amor al ritual y al secretismo más que ninguna otra cosa. Teniendo en cuenta cómo se han extendido, implicando a toda clase de gente y en muchos países, los sociólogos deberían prestar más atención a este aspecto de la cultura política y de los estudios culturales. Pero en otro momento también formulo la pregunta sobre la exclusión que hacen de los negros y de las mujeres[17]. ¿En qué ayuda esto a la democracia? Aunque su influencia ha sido y sigue siendo considerable, raras veces se les busca comprender desde la investigación objetiva. Mucho de lo que se ha escrito sobre ellos es polémico. Además, la variedad de organizaciones que utilizan rituales y secretismo parece tan inmensa que las generalizaciones serían inadecuadas. Sin embargo, yo sostendría que el ritual y el secretismo a menudo es lo que distingue a estos grupos, diferenciándolos de un gran número de otras asociaciones que pueden tener algunas ceremonias en las que le dan al nuevo jefe o presidente un mazo especial, que simboliza el mando del cargo mismo, o investir a los nuevos miembros con insignias en la solapa y que son conservadores en su imagen pública, aunque orientados a cuestiones concretas y relativamente abiertos al público. Así pues, los investigadores de esta área se beneficiarán de mis criterios de secretismo y ritual, atributos que a menudo van de la mano, aunque en muchos casos el secretismo no es tan fuerte como solía ser.

17 Véase de los Reyes Heredia y Paul J. Rich, "Gender, Sexual, and Racial Trouble: The Crossroads of North American Freemasonry in the Twenty-First Century", *REHMLAC* 4, no. 2, (diciembre 2012-abril 2013): 156-170.

BUSCANDO EL ORDEN EN EL CAOS

En todo caso, es preciso diferenciar entre los grupos voluntarios para encontrar un orden en el caos. Hablar de las ONGs como si fueran un todo idéntico tiene tanto sentido como hablar del reino animal y vegetal como si fuesen uno solo. La cantidad de organizaciones voluntarias que hay en el mundo, cada una con sus propios objetivos, es asombrosa: la asociación de coleccionistas de placas de automóviles monitorea el diseño y las fortunas de lo que a la mayoría nos parece algo mundano; las hijas del imperio británico en Estados Unidos supuestamente tienen una visión de la historia de Estados Unidos distinta a la de la mayoría de nuestros vecinos; la asociación para aumentar la aceptación de las personas obesas (Association to Advance Fat Acceptance) tiene opiniones rotundas acerca de las políticas sobre los asientos en las aerolíneas[18]. En los últimos años parece haberse dado una expansión mundial de la posición de las ONGs, como refleja el hecho de que en una guía reciente para organizaciones no gubernamentales en América Latina se citan ochenta directorios en los que hay listadas más de cuarenta mil ONGs, el doble con respecto al año 2000[19].

El estudio de estas sociedades y su influencia es importante para la discusión que fomenta Fukuyama sobre la cultura civil, en la que sugiere que las naciones donde prevalezca la confianza social prosperarán mucho más que aquellas en las que dicha confianza no exista. Esta confianza social, según Fukuyama, la construyen mayoritariamente las sociedades voluntarias que crean la sociedad civil. Hay problemas considerables para aceptar sin más esta afirmación general como un hecho, como se verá. Las opiniones más cautelosas de Seymour Martin Lipset sobre el lugar que ocupan las sociedades voluntarias en la democratización posiblemente están más cerca de la realidad que las de Fukuyama. De acuerdo con Lipset, muchos grupos voluntarios no son democráticos en su ideología ni en sus operaciones, pero por el hecho de contribuir al pluralismo de la sociedad ya están apoyando indirectamente la democracia.

Cada ciudad de los Estados Unidos tiene sus logias en las que se reúnen los Odd Fellows, Red Men, Moose, Elks y Eagles. Pero, ¿qué hacen? ¿Qué influencia tienen? Hay pocos temas que generen tanta confusión. De esas sociedades, una de las principales es la masonería. Al hablar con los estadounidenses, todos parecen haber tenido un familiar que fue miembro de ella, o cuando se les pregunta sobre el tema, todos se han preguntado qué sucede en el templo frente al que pasan todos los días, o se han sorprendido por las referencias que han encontrado sobre ello en las obras de Tolstoi o de

18 George A. Evans, *A Guide to NGO Directories* (Virginia: Inter-American foundation, Arlington, 1995).

19 Evans, *A Guide*, 1.

Eco[20]. Supuestamente, aunque es una afirmación falsa, todos los presidentes de Estados Unidos (o de México) han sido masones.

Los académicos, como politólogos, sociólogos y especialistas en estudios culturales, deberían tener un interés especial en la masonería ya que su poder está estrechamente relacionado con la cuestión de la percepción popular de la influencia que tiene, y por lo tanto con la influencia que ha tenido en el curso de la política pública. Actualmente los historiadores son los académicos que han desarrollado mayor interés en el estudio de la masonería. La mayoría de los trabajos provienen de esta área[21]. En cultura política, estudios culturales y otras áreas de las ciencias sociales y las humanidades, este tema no se trata tanto como se podría hacer. Uno de mis planteamientos es que los masones son conscientes de la opinión pública y han trabajado en la creación de una imagen de ellos mismos, pero sus asuntos internos a menudo contradicen la imagen que tienen popularmente. Al reconocer el trabajo de los masones por sus maquinaciones tras bastidores, la cultura popular les confiere cierta autoridad, tanto si ya la tenían como si no. La influencia de la cultura popular, en el sentido de mitología popular, da cuenta de mucho del poder de la francmasonería en la vida política. Los académicos que están familiarizados con la cultura popular estudiarán temas relacionados con la masonería comprendiendo cómo la autoridad fue el resultado de la creación de leyendas[22]. Los académicos interesados en cultura comparada encontrarán que la evolución de la masonería en distintos países ofrece información sobre las virtudes y los defectos de las naciones-estados individuales.

MÁS ALLÁ DE LOS MITOS

Como afirmé anteriormente, la masonería es una organización ritualista con una larga tradición de simbolismo y cabalismo. Es un máximo generador de historias y creador de mitos y, como tal, tiene una larga tradición de influir el proceso político por medio de lo que se puede llamar poder mitológico[23]. Esto indica que los académicos deberían prestar más atención a la creación de mitos, que es algo que miembros de la sociedad practican constantemente y cuyo estudio no debería estar limitado a las investigaciones de Valhalla u Olimpo por los historiadores clásicos. "En mi opinión", escribe Raphael Patai, "los mitos no solo validan o autorizan costumbres, ritos, instituciones,

20 Rogelio Aragón, "León Tolstoi: La masonería como símbolo dentro de una alegoría", *REHMLAC 5,* no. 2 (diciembre 2013-abril 2014): 22-41. Pauline Chakmakjian, "Et in Arcadia Eco: Law & Masonic Literature", *REHMLAC 5*, no. 2 (diciembre 2013-abril 2014): 65-87.

21 Buckart Holzner y Roland Robertson, "A Problem Analysis of Processes of Identification and Authorization", en *Identity and Authority: Explorations in the Theory of Society,* ed. Robertson y Holzner (Oxford: Basil Blackwell, 1980).

22 Raphael Patai, *Myth and Modern Man* (Nueva Jersey: Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1972), 2-5.

23 De los Reyes Heredia, "Freemasonry and Mexican Presidentialism", *Journal of American Culture 20,* no.2 (1997): 61-69.

creencias, etcétera, sino que a menudo son directamente responsable de su creación"[24].

La política ofrece numerosos ejemplos de la creación de mitos, especialmente los que son para beneficio propio: "...a las tradiciones normalmente recurren aquellos que poseen el poder de alcanzar una ilusión de consenso social. Esa gente invoca la legitimidad de un pasado construido artificialmente para apuntalar supuestos presentistas y la autoridad de un régimen"[25]. Ya sea el exitoso candidato presidencial estadounidense William Henry Harrison con su artificiosa imagen de hombre varonil en un refugio de troncos y tomando sidra fuerte[26], o las constantes alusiones de Teddy Roosevelt a sacar España de Cuba y a las virtudes de la vida al aire libre, a menudo parece que el éxito político depende de la capacidad de cultivar una imagen épica que quede arraigada en la cultura popular. La identidad nacional también está relacionada con la creación de un panteón popular de héroes y de símbolos investidos de significados que inspiren patriotismo. Algunos mitos tienen algo de verdad, por ello, los académicos deben ser cautelosos para no rechazarlos como meros inventos sin impacto social alguno.

Aunque el fenómeno ha pasado muy desapercibido, las organizaciones fraternales han desempañado un gran papel en la construcción de mitos políticos en Estados Unidos. Una de las organizaciones más influyentes en este sentido ha sido la masonería[27], que ha creado con mucho éxito la noción que formar parte de las filas masónicas es una llave de poder y que "la hermandad" inspiró a los padres fundadores. La verdad o falta de verdad de un mito no necesariamente afecta la influencia que este tenga: si uno cree que un arma está cargada, le está dando poder a la persona que porta el arma.

La necesidad de líderes que sean percibidos como si tuvieran una fuente misteriosa de poder, como si hubieran sido ungidos y apartados del resto, con seguridad tiene algo que ver con por qué los personajes políticos se convierten en masones activos y se preocupan, junto con todas sus demás ocupaciones, por cumplir con sus obligaciones masónicas. La masonería sostenía la promesa de que podían ayudarles de forma única a ganar prestigio y estatus, que el liderazgo era sinónimo de membresía de la logia[28]. La frase estadounidense cherry tree stories (historias de cerezos) parece apta para el género inexplorado

24 Patai, *Myth and Modern Man*, 2.

25 Michael Kammen, *Mystic Chords of Memory: The Transformation of Tradition in American Culture* (Nueva York: Vintage Books, 1993), 4-5.

26 Michael Kimmel, *Manhood in America: A Cultural History* (Nueva York: The Free Press, 1996), 37.

27 Para una introducción a la investigación y bibliografía sobre los masones, véase R. A. Gilbert, "The Hole of Bibliography in Masonic Research", *Ars Quatuor Coronatorum 103* (1990): 124-49. Para una metodología general ver Talal Asad, "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz", *Man 18*, no. 2 (1983): 3-13. Para problemas en la historiografía masónica ver Allen E. Roberts, *Seekers of Truth: The Story of the Philalethes Society, 1928-1988* (Anchor Communications, Highland Springs 1988), y J. M. Roberts, *The Mythology of the Secret Societies* (Virginia: Seeker & Warburg, 1972).

28 Alan Riding, *Distant Neighbours: A Portrait of the Mexicans* (Nueva York: Vintage/Random House, 1989), 94.

de los mitos de hombres-macho masónicos, que tienen una sólida base en la cultura popular[29].

LA ESCENOGRAFÍA DE LA POLÍTICA

El estatus que la masonería confiere y a su vez obtiene de la creación de mitos y de su postura frente a la cultura popular ha pasado muy desapercibido. Esto es una señal de una escenografía efectiva. La audiencia se implica tanto que se olvida de que está en un teatro. Se reconoce poco cómo las historias masónicas giran alrededor de cómo los héroes nacionales están asociados con la masonería y de cómo el patrimonio nacional está asociado con la masonería, incluyendo las constituciones y símbolos como sellos y banderas. Se habla de cómo la masonería ha contribuido a las libertades y los derechos básicos de los ciudadanos, o sobre cómo ser masón ha ayudado a un líder a reforzar su virtud, o ha dado prueba de su honradez o ha dado testigo de su sagacidad, o incluso lo ha salvado de la muerte en el campo de batalla, o por lo menos lo ha protegido del peligro en manos de sus enemigos.

Para el estudio de los movimientos fraternales y sus mitos es imprescindible prestar atención a Durkheim y otros filósofos sociales clásicos y culturalistas. Pero al empezar a estudiarlos hay algo sobre el significado de los supuestos efectos de la masonería que hay que tener claro, y es que no se trata de una institución como la familia o la escuela que funcione para la gente muy joven. Afiliarse a una logia es algo que normalmente se hace después de haber cumplido veintidós años (algunas veces dieciocho) o más tarde. Como el teatro, es una actividad mayoritariamente patrocinada por adultos. La masonería confiere sus grados masónicos en un momento de la vida después de que la personalidad del individuo ya está formada[30]. Por esta y otras razones que se presentarán posteriormente, este ensayo es algo escéptico sobre las afirmaciones que se hacen acerca de la influencia masónica. Sin embargo, la masonería logró convencer al público para que le atribuyera gran influencia a la organización. El estudio de las leyendas que crecieron alrededor de la masonería brinda detalles sobre la construcción de esta percepción pública. Son leyendas, a menudo sin sustento histórico. La cuestión a notar, en este caso, es que las leyendas pueden ejercer tanto poder como los hechos.

No faltan patriotas en Estados Unidos que, por lo menos nominalmente, fueran masones. Este fenómeno no es exclusivamente estadounidense; George

29 "...los primeros veinte años del siglo XIX en Estados Unidos fueron testigos de la construcción de mitos sobre los padres fundadores que, como el relato de Parson Weems sobre George Washington y el cerezo, los convirtió automáticamente en anacrónicos e imitables, distantes a la vez que solidarios". Traducción propia: Leo Braudy, *The Frenzy of Renown: Fame and Its History* (Oxford: Oxford University Press, 1986), 459.

30 Los motivos financieros también pueden influir para decidir ser parte de la masonería. Las cuotas, especialmente de los llamados grados más altos, como el rito escocés con sus treinta y tres grados, podrían ser un problema para una persona joven.

Washington y Benjamin Franklin no son los únicos héroes nacionales que fueron masones. En el caso de México, empezando por Guadalupe Victoria o Vicente Guerrero –los primeros presidentes de la joven república mexicana– a muchos mexicanos destacados se les ha descrito como miembros leales (incluso aunque nunca fueron iniciados, como el caso de Miguel Hidalgo, uno de los padres fundadores de México) de la fraternidad masónica, siendo la relación entre estos y la hermandad una relación simbiótica, en la que ellos han sido engrandecidos y a la vez han engrandecido la institución con su membresía. En cuanto a la razón por la que la institución se convirtió en una parte tan importante de Estados Unidos y de México, y sin adentrarse en discusiones psicológicas o metafísicas sobre el entorno y la herencia, es obvio que la iniciación y la participación masónicas son iguales que otras experiencias extremamente dramáticas. Para los grados o rituales el candidato es pseudo-asesinado y resucitado. Eventos tan aterradores como estos pueden afectar permanentemente la actitud y el estilo de vida de algunas personas.

Las afirmaciones más extravagantes que se hacen sobre la influencia de la logia y el compromiso de sus miembros deben mirarse de un modo más escéptico. Con todo, la francmasonería y otras sociedades fraternales no son menos influyentes que otras organizaciones sociales, de modo que aun sin hacer afirmaciones extravagantes, sí contribuyen a la identidad; sí apoyan y alientan ciertos rasgos del carácter; empujan al individuo en direcciones por los que no habría seguido y por la mitología popular que hay alrededor de la influencia que estas organizaciones tienen, le confieren cierto estatus al individuo. Sin embargo, qué dirección se toma y hacia qué actitudes no es algo que sea de relevancia en esta investigación.

DESCIFRANDO LAS LEYENDAS

La afiliación de la élite con la masonería, ya sea en Estados Unidos, Costa Rica, México o cualquiera de otros muchos países, se remonta, como se ha mencionado, a los inicios de la época específica sobre la que estamos hablando. En Estados Unidos, como en todos los demás países, el ritual de la fraternidad y su historia misteriosa y secreta han brindado un terreno ideal para desarrollar el lenguaje del patriotismo[31]. La imagen de los padres fundadores ha sido engrandecida gracias a las organizaciones masónicas. Esto se ha argumentado de forma original no solo para Estados Unidos, sino también para otros países a los que la masonería ayuda a sostener una versión moderna del rey mágico al frente de un mundo bendecido y santificado, protegido por los dioses. El manto de los mitos para apoyar el patriotismo se creó integrando las adornadas versiones de los masones sobre los orígenes de la bandera americana:

31 Michael Oakeshott, ***On History and Other Essays*** (Oxford: Basil Blackwell, 1983), 36.

> El congreso continental, con tres o cuatro excepciones, estaba compuesto enteramente por masones. Como el coronel George Ross era de ascendencia escocesa, el "***blue blanket***", como se le llamaba, de los antiguos escoceses puede haber sugerido la parte azul por la unión que se le atribuye; pero dejando de lado esta suposición, es evidente que el general Washington, cuando la diseñó, tenía en mente la cobertura de la logia masónica, la azul y estrellada bóveda celeste. Los tres colores, las estrellas de cinco puntas de camaradería o fraternidad y las siete barras rojas: todo parece indicar los tres, cinco y siete grados de la masonería Azul, mientras que las siete estrellas en el cuello del maestro, las cuatro estrellas en el del guardián mayor, las dos estrellas en el del guardián menor, junto con la estrella flamante, comprendían las trece estrellas de la constelación de la unión masónica y eran también los símbolos de los trece estados que formaban la unión estadounidense[32].

En realidad, no hay evidencia de que el congreso continental estuviera formado enteramente por masones o de que el general Washington o cualquier otro estuviera pensando en una logia masónica cuando se diseñaron las estrellas y las barras, pero la historia ilustra cómo la masonería se entretejió en un lienzo nacional.

Una cherry-tree story masónica similar está relacionada con el gran sello de Estados Unidos. Este aparece en el billete de un dólar, donde por un lado está el águila estándar y por el otro hay una pirámide y un ojo omnividente. Con relación a su significado masónico, se dice que las alas del águila tienen treinta y dos y treinta y tres plumas respectivamente, que se corresponden con los últimos grados, normal y regular, en el rito escocés, y que "Las plumas de la cola son nueve, el número de grados en el capítulo, el consejo y la comandería del rito York de la masonería". Con respecto a la pirámide, supuestamente hace alusión a la "condición de inacabado del templo cuando la tragedia sorprendió a su arquitecto maestro"[33]. De nuevo, no hay evidencia de que el gran sello fuera investido de tal simbolismo masónico, pero el conocimiento popular de los masones ha logrado que esta historia sea parte de la mitología estadounidense.

No todos los mitos con aspectos masónicos son completamente inventados[58]. Algunas cherry-tree stories han resultado ser ciertas, y por lo tanto son una alerta para evitar descartar automáticamente los relatos que apoyan la reputación de un líder. Parece que hay un parecido, por lo menos porque ambos se llevan a cabo en el agua, entre el caso Díaz y la historia verídica de la extensa nadada del presidente John Kennedy durante la segunda guerra mundial para rescatar a sus hombres abandonados en una isla desierta después de que su barco naufragara.

Porfirio Díaz es un buen ejemplo de cómo la masonería se ha utilizado

32 Traducción propia. Edwin Sherman, ***Fifty Years of Masonry in California*** (California: BiblioBazar, 2011), 38-39.

33 Traducción propia. Reynold M. Matthews, "The Great Seal of the United States", ***Illinois Freemasonry*** 2, no. 1 (1996): 16.

para legitimar la mitología no solo en Estados Unidos, sino también en México. Él alentaba historias sobre sus aventuras masónicas tempranas y buscó, desafiando la oposición, el puesto de gran maestro de la Gran Logia del Distrito Federal de Ciudad de México en 1883, y de gran maestro de la Gran Dieta Simbólica de los Estados Unidos Mexicanos en 1890[34].

Al revisar hasta qué punto la masonería mexicana tuvo, o ejerce actualmente, influencia sobre el liderazgo de la nación, y qué uso ha hecho de las cherry-tree stories, un ejemplo útil tiene que ver con Porfirio Díaz, presidente de 1877 a 1880 y de 1880 a 1911. Dado que hay una gran controversia sobre si su administración fue la progenitora de la cultura política moderna de México, las supuestas leyendas sobre su vida masónica son especialmente significativas. Lo que al inicio de la investigación parecía ser folclore de larga tradición indicó que Díaz, al inicio de su carrera, se benefició de su membresía en la masonería. Supuestamente, estando en un barco rumbo a Veracruz en 1870, le confesó su identidad a un hermano masón que después le salvó la vida, cuando unos soldados abordaron el barco para hacerlo prisionero. La investigación inicial reveló que el supuesto buen samaritano fue Alexander K. Coney, un miembro de la logia La Parfaite Union No.17 de San Francisco y el sobrecargo del barco. Según la historia, Díaz le dijo a Coney que su cabeza tenía un precio de cincuenta mil dólares; Coney guardó el secreto cuando los soldados registraron el barco cerca de Tampico y ayudó al futuro presidente a saltar del barco y nadar hasta la orilla para poder escapar. Años más tarde, cuando Coney visitó México, rechazó la recompensa del ya presidente Díaz, alegando que él solo había cumplido el deber de un hermano masón, pero aceptó ser nombrado cónsul de México en Europa y posteriormente en San Francisco. La logia de Coney en San Francisco se estableció en 1851 y tenía varios miembros de México, de América Latina y de otros países de ultramar. Su ritual era diferente al de las otras logias de California y también la hacía una logia diferente el hecho de que a menudo recibía visitantes de sitios exóticos, incluyendo Tahití. Por este motivo la logia es muy conocida, y de hecho todavía existe. Con seguridad que las aventuras de Coney llamaron la atención y los archivos de la logia corroborarían o desmentirían la famosa historia; y efectivamente, investigando en los archivos de la Gran Logia de California, los lazos entre Díaz y Coney quedan confirmados.

Sin duda, para él y otros presidentes, tener grandes y misteriosos títulos ya era valioso, pero junto con la mística que les confería la masonería, su membresía debía ser vista teniendo en cuenta que Díaz y otros de la clase dirigente eran católicos para unas cosas y masones para otras cosas. (Esto hace suponer que posiblemente ellos encontraran que la masonería era un contrapeso político al catolicismo, siendo esta una manera de mantenerse afiliados a ambos lados en las amargas confrontaciones entre la Iglesia católica

34 Véanse los trabajos sobre la masonería durante el porfiriato publicados en la *REHMLAC+ 7*, no. 2 (diciembre 2015-abril 2016): 70-177.

y el Estado, confrontaciones que, en el pasado, quizás como ahora, eran una parte tan común de la vida política mexicana)[35]. Díaz utilizó la masonería y se sospecha que otros líderes hicieron lo mismo. La masonería a menudo se describe como una entidad siniestra y manipuladora desde las sombras, pero a su vez la masonería era manipulada para fines políticos. Díaz se convirtió en masón como parte de su "pax porfiriana", particularmente porque le favorecía a su política de conciliación con la Iglesia católica; es decir, como una manera de garantizar a los anticlericales que las concesiones que hacía a ella eran atendiendo al racionalismo.

Varios historiadores de Estados Unidos –y de México– con la esperanza de entender una situación confusa, han aceptado, sin examinarlas con detalle, declaraciones de los masones acerca de cómo el movimiento se identifica con los fundadores y patriotas y han tratado la masonería como una fuerza democratizadora. Esto es una simplificación excesiva, cuestiono dicha simplificación. También lo son las leyendas anti-masónicas como la de Jack el destripador, una historia que consideraremos brevemente como ejemplo de lo que se puede denominar lo contrario a la buena fama que se crea con las cherry-tree stories si se miran estos temas con detalle.

No se puede negar que la francmasonería ayudó a sacralizar y autenticar el liderazgo político. Esto ha significado su implicación con personas dudosas como Warren Harding y con Washington, y en el caso de México con figuras como Díaz y Juárez[36]. En resumen, he intentado equilibrar la visión que he presentado y he incluido tanto lo que se podría llamar crítica anti-masónica absurda y sin fundamento como invenciones masónicas de historias patrióticas.

Sin embargo, la masonería estadounidense enfatiza constantemente los maravillosos lazos entre la fraternidad y los héroes nacionales. Por lo que a eso se refiere, también lo hace la masonería mexicana y para Hidalgo, Juárez, o Díaz, solo es necesario leer a Washington, Franklin, o Revere. En Estados Unidos, los masones exageran la verdad a medias de que los padres fundadores eran masones[37]. Lo mismo ocurre en el caso de México. En ambos países, la masonería ha contribuido a la creación de una epopeya patriótica de la tierra natal y se ha beneficiado de su conexión con una versión de la historia política que ella misma ha ayudado a fomentar[38]. En México, igual que en

[35] La masonería realmente a veces era una de las caras de los agentes de reafirmación política; Carmelita, la esposa de Díaz, era la católica devota que equilibraba la ecuación y compensaba la secularidad masónica de su esposo. La masonería en ese caso podía ofrecer un cómodo refuerzo psicológico de que en últimas Díaz era un liberal anticlerical, aunque se sospecha que en realidad era esencialmente pragmático. Charles A. Weeks*, The Juarez Myth in Mexico* (Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 1987), 30.

[36] Eric Hobsbawm y Terence Ranger eds., *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 1.

[37] Los ejemplos incluyen una galería de cuadros de dudosa precisión histórica de Washington asistiendo a reuniones en la logia, afirmaciones de que la logia masónica guió a la multitud en el Boston Tea Party y exageraciones extravagantes sobre el número de masones que firmaron la declaración de la independencia y la constitución.

[38] Véase Barbara Patzek, "The Truth of Myth: Historical Thinking and Homeric Narration of Myth", *History & Memory 2,* no. 1 (1990): 39.

Estados Unidos, la historia de la fraternidad ha brindado una fuente ideal para desarrollar un aspecto de la mitología de la nación. La imagen de los padres y de los fundadores de la República de México se vio ensalzada gracias a sus supuestas relaciones masónicas, igual que la reputación de los líderes en Estados Unidos.

Esto no es para afirmar que el resultante realce de las biografías de los líderes de los dos países, o la "masonización" de los hechos, perjudica la cultura política de cualquiera de los países: tener en cuenta los ejemplos es útil y también la completa desmitificación del pasado de una nación afectaría gravemente la legitimidad del gobierno[39]. Más aún, como afirma Lipset, las organizaciones que son internamente no democráticas pueden ayudar a alcanzar la democracia. Con acierto argumenta Lipset que varias organizaciones internamente dictatoriales protegen los intereses de sus integrantes:

> Mirando las intromisiones de otros grupos, la democracia institucionalizada dentro de los gobiernos privados no es una condición necesaria para la democracia en la sociedad en general, y de hecho a veces puede debilitar el proceso democrático de la sociedad civil. Las diversas asociaciones secundarias independientes del Estado que Tocqueville consideraba condiciones necesarias para una nación democrática han sido, tanto en su época como en la de nosotros, oligarquías monopartidistas[40].

Aunque este no es un ensayo que pretenda desmentir los mitos nacionales o vituperar a los masones, la realidad no es que la masonería y grupos similares sean una gran fuente de ideales democráticos; sino más bien que, de forma inteligente y deliberada, los masones han sido ágiles para reforzar la imagen popular de su organización para que la masonería sea el protector y la fuente de valores democráticos[41]. No es de extrañar que los políticos se hayan "puesto la camiseta" de la masonería. Si se creen las aseveraciones de que las logias son una fuerza positiva y espiritual en México o Estados Unidos, hace falta más evidencia ya sea de que los rituales en cierto modo cultivaron una mentalidad democrática o de que hay ciertas lecciones cívicas que la masonería imparte y que los líderes asimilaron. Aun así, en el pluralista país de las maravillas que es Estados Unidos, donde hay tantos grupos, posiblemente los masones sí contribuyen a la democratización. Pueden contribuir a la democratización, a mi parecer, porque aumentan la diversidad del país, particularmente con su agenda filantrópica, pero no porque sus prácticas sean inherentemente democráticas.

---

39 Y esto implica investir con significados objetos como banderas o utilería masónica.

40 Traducción propia. Seymour Martin Lipset, *Political Man: The Social Bases of Politics* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1981), 430-431.

41 La siguiente cita ilustra lo que estoy diciendo aquí: "Vivimos a través de nuestra historia, tanto de hechos como de símbolos. Los símbolos poseen a los hombres, e incluso los mitos tienen sus usos. George Washington y el mito del cerezo es parte de la religión civil y nos sirve a todos. Las naciones viven por sus leyendas...". Traducción propia. Stanley I. Kutler, "Beware of History When It's Tailored for Convenience", *Miami Herald* (1995): 4C.

Lo que no se puede negar es que, sean cuales sean las virtudes y los vicios del movimiento en un contexto político, los misteriosos ritos de la masonería tienen "algo" que parece satisfacer una necesidad profunda y que existe en muchos países. La masonería puede ser un movimiento secreto, pero fue y sigue siendo en gran medida una parte de la cultura política y popular. Esto es algo de lo que la masonería se ha beneficiado, que lo ha reflejado y que incluso lo ha alimentado. En el caso de la masonería, si bien las personas individuales claramente se han beneficiado de unirse a la masonería, la solidez de la afirmación que los masones hacen de la masonería –que es consistentemente una influencia benéfica y democrática para la comunidad– no es evidente inmediatamente. Efectivamente, tampoco lo es la pureza de los motivos por parte de los líderes, especialmente los políticos, que buscan acercamiento a la masonería. El gran altruismo del que presumen los masones sencillamente no es obvio en la actividad masónica del día a día. Estas sociedades secretas ritualistas que son una parte tan arraigada de la vida estadounidense no encajan en el molde de las ONGs que fomentan la cultura civil descritas por Fukuyama. Sea el que sea el aporte, o el daño, que la masonería ha hecho al Estado y a la sociedad, no se puede ignorar. Además, es de gran importancia que el estudio académico de la masonería no se aborde solamente desde la perspectiva histórica con metodologías de esa disciplina. Yo animo a los académicos de la masonería a proponer nuevas metodologías que nos ayuden a comprender una organización así de compleja que fue, ha sido y sigue siendo parte del paisaje de Estados Unidos y de muchos otros países del mundo.

UNA AGENDA PARA FUTURAS INVESTIGACIONES

La influencia de las organizaciones voluntarias en la vida política y la sociedad en general necesita ser objeto de estudio constante. Quizás, como sugiere Fukuyama, las asociaciones voluntarias son un pilar de la democracia. Pero es difícil reconocer en instituciones como los Caballeros de Colón o los Veteranos de Guerras en el extranjero o los masones, todas ellas ONGs grandes y adineradas, las virtudes que Fukuyama busca atribuir a las ONGs. No son los protectores de la sociedad abierta y sus actividades no apoyan sin ambigüedad la tesis de Fukuyama sobre una zona intermedia de sociedades voluntarias entre la familia y el Estado que promuevan la democracia, a pesar de los efectos de otros grupos. Por eso el estudio de la eficacia del voluntariado tendrá que ser grupo por grupo.

La masonería es, con diferencia, la organización fraternal más importante de Estados Unidos. En dicho país no hay ninguna otra fraternidad que se le asemeje en tamaño o recursos. Los masones actualmente tienen aproximadamente dos millones y medio de miembros, una cifra que se ha mantenido constante desde mediados de la década de 1990 y que no ha aumentado. Los Elks dicen ser millón y medio, pero no tienen ni remotamente

las mismas propiedades e inversiones que los masones, igual que los Moose con un millón ochocientos mil miembros, o los Eagles con un millón cien mil[42]. Pero claramente todos ellos tuvieron influencia. Qué influencia es la que tuvieron, parece más complicado de lo que plantea Fukuyama. Un buen ejemplo de lo recóndito de la masonería y de su metonimia, igual que sus pretensiones globales, es la letanía que el candidato debe aprenderse para el primer grado, el de aprendiz:

> P. ¿Cuál es la forma y la cobertura de una logia?
> R. Un rectángulo, de este a oeste, de norte a sur, de la tierra a los cielos y desde la superficie al centro.
> P. ¿Por qué es de tan vastas dimensiones?
> R. Para indicar la universalidad de la masonería, y que la caridad de un masón debe ser igualmente extensa[43].

Para concluir, no cabe duda que la construcción de la confianza social a través de la promoción de algunas organizaciones voluntarias puede contribuir a la democracia. Se estima que el setenta por ciento de la población de Estados Unidos pertenece al menos a una asociación, y que el veinticinco por ciento pertenecen por lo menos a cuatro[44]. Lo que ocurre en esas asociaciones, no siempre es fácil de comprender. Este es el razonamiento y la justificación para utilizar los aportes de la cultura política y popular y para evitar análisis simplistas de las asociaciones voluntarias en un período de cambio político sin precedente.

42 "Associations and Societies", en *The World Almanac and Book of Facts 2002* (Nueva Jersey: Funk & Wagnalls, Mahwah), 575 ff.

43 Malcolm C. Duncan, *Duncan's Masonic Ritual and Monitor* (Chicago: Charles T. Powner Co., 1974), 51-53.

44 Jonathan Rauch, "The Hyperpluralism Trap", *The New Republic*, 6 de junio 1994, 23.